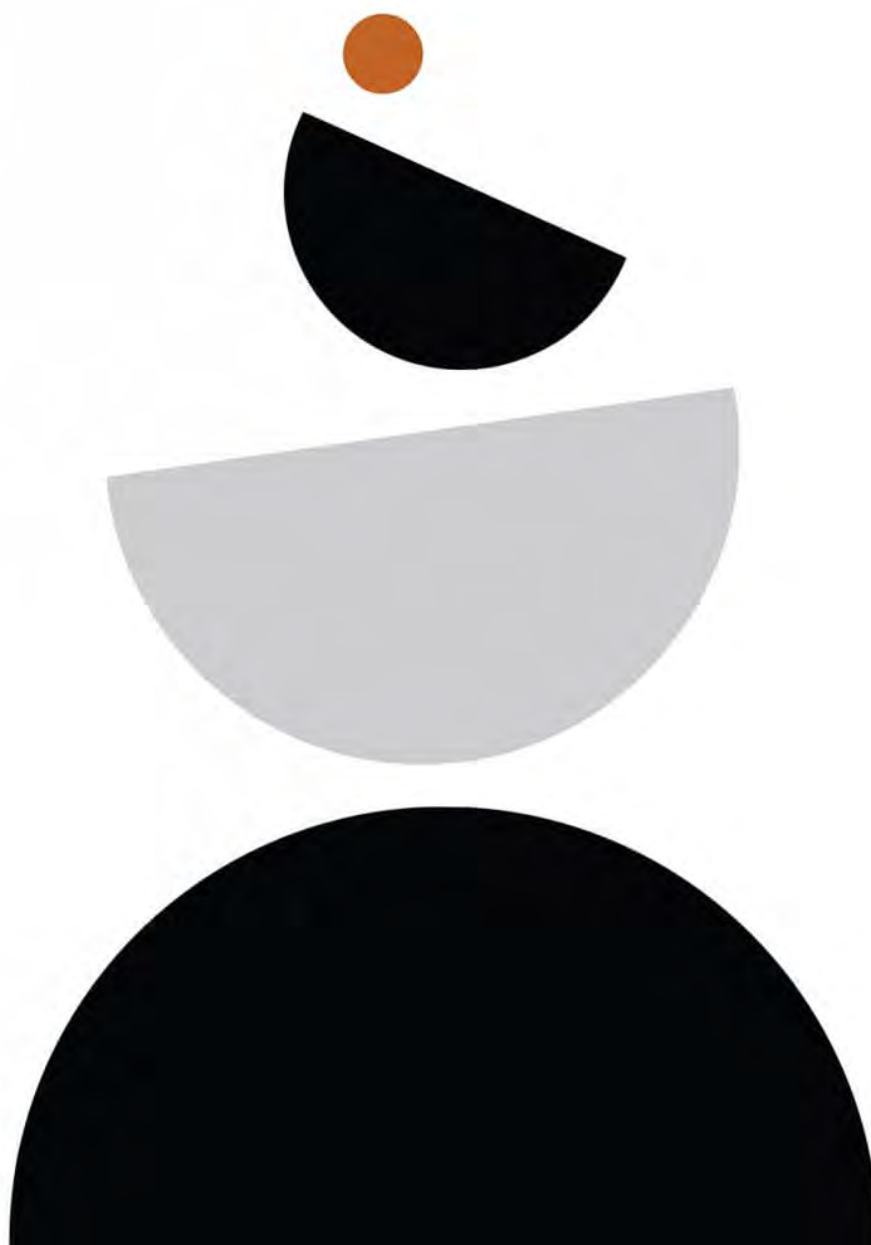


Kovács Gábor

ARENDT ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT

[„INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ”]

2020-06-14 | ESSZÉ, INTÉS AZ ŐRZŐKHÖZ



A banális rossz, a világot némán pusztító jóság, a lelkiismeret és a többiek

Bevezetés: Olyanok lesztek mint az Isten?

„Hanem tudja az Isten, hogy amely napon ejéndetek abból, megnyilatkoznak a ti szemeitek, és olyanok lesztek mint az Isten: jónak és gonosznak tudói.” Károli Gáspár archaikus fordítása, megállítja, töprengésre készíti az embert. *A Teremtés Könyvének* egyik legrejtélyesebb helye ez. Miért a kígyó alakjában megjelenő Sátán mondja ezt az első emberpárnak, és miért Isten parancsának megszegése árán szerezhető meg ez a tudás? Hát nem a rossz és a jó tudása teszi az embert emberré? A morálteológiának nem kevés töprengeni valót adott a szöveghely, de nem tudja megkerülni a szekularizált filozófiai etika sem; itt ugyanis az emberi állapotról hangzik el valami alapvető. Ha elfogadjuk a teológiai magyarázatot, hogy a héber szövegben a tudást jelentő ige nem pusztán egy szellemi aktusra, hanem a cselekvésben megnyilvánuló tudásra vonatkozik, **[1]** már témánknál vagyunk: Hannah Arendtnél, és a történelemben eladdig példátlan gonoszságok elkövetésére is lehetőséget adó modern emberi léthelyzetnél; Arendt alaptétele, hogy az ember cselekvő lény.

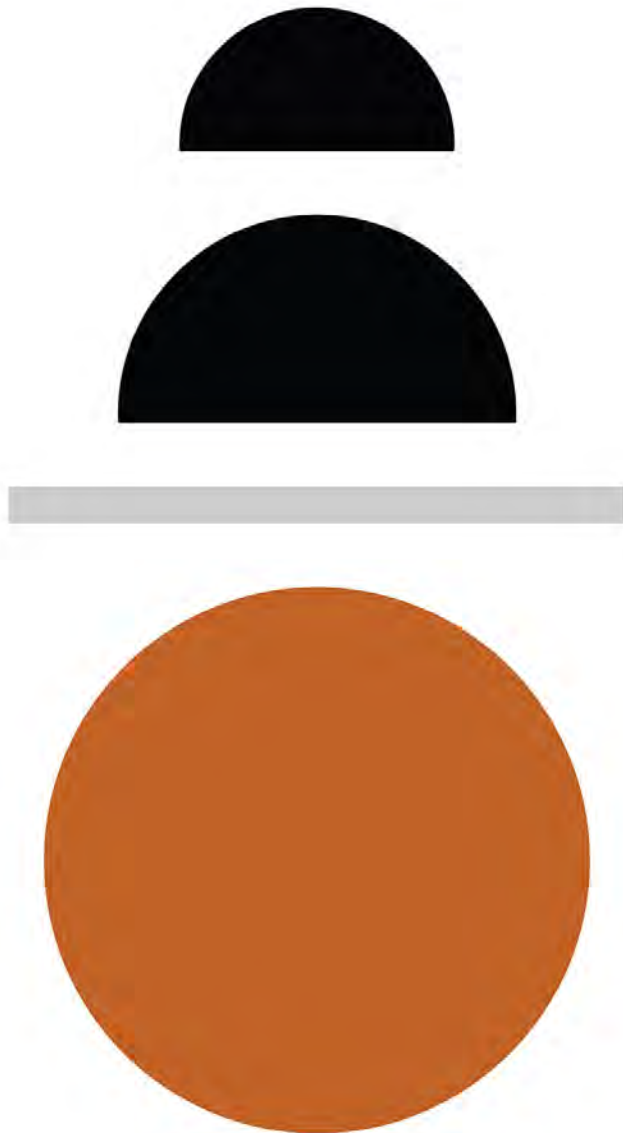
elrejtett nyelvi jelentések

De időzzünk még a régieknél! Egészen pontosan a görögöknél – akik oly kedvesek voltak Arendtnek, hogy ironikusan még graecophiliával is megvádolták. Itt van

mindjárt Szophoklész *Antigonéjának* látszólag az ember nagyságát magasztaló híres kardala: „sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb”, a magyar – s nemcsak a magyar – fordítások zöme fenntartás nélküli magasztalásként fordítja a szöveget. **[2]** Ratkó József kivétel, nála: „Sok szörnyű csodafajzat van, / s köztük az ember a legszörnyebb.” Ez már sokkal közelebb visz a görög δεινός (deinós) melléknév jelentéstartományához: „félelmetes, megdöbbentő, ijesztő, rettenetes, szörnyű; amitől félni lehet, veszélyes; rossz, gyászos, siralmas; erős, hatalmas; rendkívüli, különös, furcsa, bámulatos; ügyes valamiben.” **[3]** A Hannah Arendt gondolkodásában – Karl Jaspers mellett – jelentős szerepet játszó Martin Heidegger egy 1935-ös, barokkosan hosszú, enigmatikus címet viselő előadásának témája ugyancsak ez a mondat: *A gondolkodói költés mint az emberlét lényegi megnyitása. Szophoklész Antigonéja első kardalának értelmezése három menetben.* Heidegger filozófiai módszerének lényegi eleme az elrejtett nyelvi jelentések kibontása. Ő a δεινός melléknevet az unheimliche szóval fordítja, aminek a jelentése:

hátborzongatóan otthontalan. **[4]** Vajda Mihály így tolmácsolja Heidegger fordítását: „Sok van, mi hátborzongató, De az embernél nincs semmi hátborzongatóbban otthontalan.” **[5]**

Ezzel ugyancsak messze jutottunk az emberi nem nagyságának magasztalásától, viszont egészen közel Hannah Arendthez, akinél az otthonlét vagy az otthontalanság motívuma elválaszthatatlan az emberi állapotra vonatkozó kérdéstől. Az etimologizálás Arendtnél is lényegi elem – hajdani mesterét követve maga is arra törekszik, hogy eljusson a szavak eredeti jelentéséhez; ezek ugyanis nézete szerint rávilágítanak arra a lét-tapasztalatra, amelyből kinőttek.



Függetleníthető az életmű az élettől, a könyv az alkotótól? Igaz, az alkotás objektiválódik: leválik a szerzőről, és éli a maga saját életét. Ám a mű az alkotó élet-tapasztalatából szublimálódik – nemcsak a szépirodalom és a művészetek esetében; a filozófiai teóriák is a filozófus életében – és korában – gyökereznek. A filozófia e tekintetben hasonló. Platón dialógusai vagy Nietzsche szövegei irodalmi alkotások is. Óvakodnunk kell persze a redukcionizmus csapdájától: Spinoza filozófiája aligha vezethető le a 17. századi németalföldi gabonahozamokból, vagy abból, hogy a szerző lencsecsiszolással kereste meg a kenyerét.

rajonganak érte és gyűlölik

A személyes élet és a kor az alkotás szűkebb és tágabb kontextusát jelentik. Aki életét egy egyetemi tanszék védettségében, brutális változások nélküli

évtizedekben éli le, elefántcsonttoronyának eseménytelenségében csak a művek számítanak, életének külső eseményei nem – gondolhatnánk. Közelebbről megnézve persze nem egészen így van. Hannah Arendt (1906–1975) esetében azonban nincs szó eseménytelenségről. ^[6] Az akkor Németországhoz tartozó Königsbergben nevelkedik középosztálybeli, asszimilált zsidó család gyermekeként, tanulmányait az első világháború utáni, válságoktól gyötört weimari Németország elit-egyetemein – Marburg, Freiburg, Heidelberg – végzi, olyan mesterei vannak, mint Karl Jaspers és Martin Heidegger. A ragyogó tehetségű fiatal lány számára eleinte egyenesnek tetszik az út a korabeli német filozófia fellegvárába. Aztán egészen másként alakul: jön az 1933-as náci hatalomátvétel, s a német egyetemi mandarin-elit tag-várományosa egyik napról a másikra földönfutóvá válik. ^[7] Párizsi emigrációja utolsó szakaszában, Franciaország hadba lépése és kapitulációja idején – állampolgárság nélküli személyként – megismerkedik a francia gyűjtőtáborokkal, egy ideig a megszállt Franciaországban bujkál második férjével, Heinrich Blücherrel; végül sikerül vízumot szerezniük az Amerikai Egyesült Államokba. Itt lel otthonra, s 1958-ban megjelent könyvével, *A totalitarizmus gyökereivel* itt tesz szert nemzetközi ismertségre. ^[8] Életének ebben a szakaszában sikerül elérnie, amit pályakezdése ígért: a kortárs politikai filozófia vitatott, de ismert személyiségévé, egyben az amerikai szellemi élet egyik legismertebb értelmiségijévé válik. Rendszeresen állást foglal az aktuális

politikai kérdésekben a vietnami háborútól az afro-amerikaiakat sújtó déli szegregációig. Könyveivel, interjúival, cikkeivel viták keresztüzébe kerül: rajonganak érte és gyűlölik, piedesztálra állítják és pokolba kívánják. Ez annál is könnyebb, mert a konformizmus igencsak távol áll tőle; sokszor fölöttébb kihívóan megy szembe az aktuális többségi véleménnyel, legyen szó Eichmann peréről – amelyről, helyszíni, törvényszéki élményeit feldolgozó, óriási vihart kavaráó könyvet ír **[9]** – vagy éppen a polgárjogi küzdelem fontos epizódját jelentő Little Rock-i incidensről.

Az Amerikai Egyesült Államokban töltött évtizedek ugyancsak viharosak: a hidegháború évei ezek, antikommunista hisztériával, Kennedy elnök megölésével, a kubai rakétaválsággal, a vietnami háborúval, az újbóloldal fölemelkedésével, diákmozgalommal, egyetemi összecsapásokkal. Arendt kiterjedt levelezésben vitatja meg az őt foglalkoztató filozófiai és politikai problémákat.

Filozófus és közértelmiségi: viták tüzeben

A történet tehát városokon, országokon, kontinenseken és politikai rendszereken ível át. Marburg, Freiburg, Heidelberg: a törékeny és krízisről krízisre bukácsoló weimari köztársaság német egyetemi városai. Aztán a kései köztársaság Berlinjének – amelyet gyakorta porosz Chicagónak neveznek – a közelgő összeomlás előérzetétől gyötört kulturális pezsgése. Majd a második világháború előtti évek német, zsidó, orosz emigránsoknak átmenetileg otthont adó Párizsa, az összeomló harmadik köztársaság idején – itt van Walter Benjamin vagy Alexandre Kojève. Az óceán túlpartjának emigránsokat befogadó New Yorkja; előbb a német-zsidó emigránsok világa, német nyelvű folyóiratokkal, amelyekbe – amíg el nem jut az angol nyelv tanításhoz és publikáláshoz szükséges szintjéig – Arendt is ír, majd az amerikai egyetemek értelmiségi közege, az amerikai demokrácia mozgalmas hátterével.



Az Izrael állam megalakulása körüli években részt vesz az amerikai és izraeli zsidó közösségek érzelmektől fűtött vitájában. Számos kritikát generáló álláspontja, hogy az egykori brit mandátumi területen közös zsidó-arab államot kellene létrehozni, nem pedig azt az európai nemzetállamot tekinteni modellnek, amelynek az első világháború utáni szétesése okozta többek között a totalitárius rendszert. Arendt, jóllehet már a 30-as évektől, Németországban Kurt Blumenfeld révén kapcsolatba kerül a cionizmussal, **[10]** s Párizsban egy cionista szervezet munkatársa, nem válik cionistává. Esszéi és szóbeli megnyilatkozásai közvetlenül a háború után, heves reakciókat váltanak ki: a polémia megelőlegezi azokat a vita-szituációkat, amelyeknek újra és újra középpontjában találja magát. **[11]**

A következő ilyen az 50-es évek vége és a 60-as évek első fele néger polgárjogi mozgalmának egyik eseményéhez, az ún. Little Rock-i esethez kapcsolódik. 1957 szeptemberében Arkansas állam fővárosában, Little Rock-ban – kiváló iskolai eredményeik alapján – kilenc afroamerikai diákot felvesznek a központi középiskolába. Az állam kormányzója – szembe menve az integrált oktatást elrendelő washingtoni szövetségi bíróság határozatával – kivezenyi az iskolához a nemzeti gárdát, hogy megakadályozza a néger diákok belépését. Az iskolakezdési napon végül is egyetlenegy diáklány, a 15 éves Elizabeth Eckford jelenik meg: róla és az őt körülvevő fehér tüntetőkről készült fotó bejárja a sajtót. A következő időszakban – miután Eisenhower elnök szövetségi parancsnokság alá helyezi a helyi nemzeti gárdát és az egységeket visszarendeli laktanyájukba – a néger diákok csak szövetségi katonák védelme alatt látogatják az iskolát. Végül egyetlenegy néger diák fejezi be az 1957-58-as tanévet, ekkor Arkansas állam kormányzója – egy népszavazást követően – inkább bezáratja az iskolát, mintsem hogy eleget tegyen az integrált oktatásra vonatkozó bírósági határozatnak.

Arendt nyilvánvalóan darázsfészekbe nyúl, amikor *Reflections on Little Rock* címmel egy esszét akar megjelentetni a Commentary című folyóiratban. **[12]** A szerkesztők addig vitatkoznak, hogy Arendt visszakéri az írást, s végül a Dissent 1959. évi téli számában jelenteti meg – a szerkesztők keretes megjegyzésével, hogy nem értenek

egyét a közlemény tartalmával. Arendt dőlt betűs előzetest ír a főszöveghez: ismerteti az előzményeket, s leszögezi: ő maga kívülálló, de zsidóként mélyen együtt érez a feketék ügyével, és a vitatott írást változtatás nélkül adja közre. **[13]**

A felcsapó indulatok fő oka, hogy Arendt a konkrét esetet politikai filozófiájának összefüggésében értelmezi. **[14]** Az 1958-as *The Human Condition* jellegzetes kategóriáit használja, s különbséget tesz politikai és társadalmi egyenlőség között. Nézete szerint az egyenlőség a politikai szférában létezik, s ennek törvényi erővel kell érvényt szerezni; el kell törölni az olyan jellegű szegregációs törvényeket – választójog korlátozása, a hivatalviselési jog megvonása a polgárok egy részétől, vegyes házasság tiltása – amelyek ezt csorbítják.

Míg az egyenlőség a politikai szféra alapelve, **[15]** a diszkrimináció a társadalomé, amely – ez ismét az arendti filozófiai egyik alapgondolata – hibrid szféra a magánszféra és a nyilvánosság területe között. **[16]** Az amerikai társadalmi diszkrimináció szakmai, jövedelmi és etnikai alapú, míg Európában az osztály-hovatartozáson, az oktatáson és a modorbeli különbségeken nyugszik. Bizonyos fokú diszkrimináció nélkül a társadalom nem is tudna létezni; eltűnnének a szabad társulás és a csoport-alakítás lehetőségei. Arendt szerint a társulás vagy csoport-alakítás eleve diszkriminatív: valamely csoport megalakítása, az abba tartozás azt jelenti: nem látok szívesen másokat; diszkriminálom őket. Az igazi kérdés nem az – mondja Arendt –, hogy eltöröljük a diszkriminációt, hanem hogy a társadalmi szféra határain belül tartsuk, mert ott legitim. Viszont törvényileg meg kell akadályozni, hogy a bekerüljön a magán- vagy a politikai szférába, mert ott pusztító hatású. **[17]**

illetéktelen állami beleavatkozás

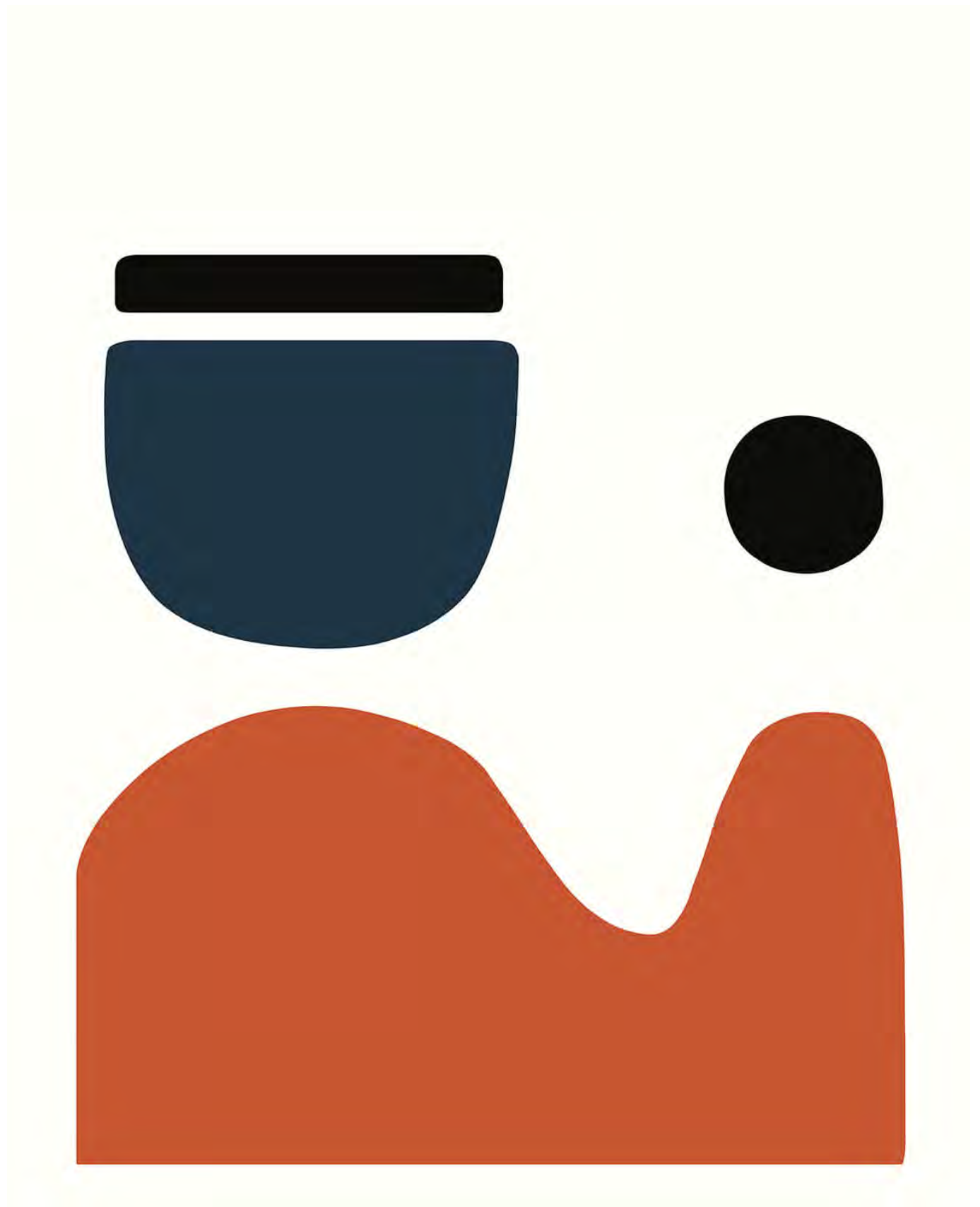
A kétségekívül vitatható érvelés legsebezhetőbb pontja, hogy hol húzzuk meg a határokat: lehetséges-e egyáltalán ilyesféle demarkációs vonal kijelölése? Arendt szerint törvényileg

védni kell a házassági jogot a diszkrimináció ellen – a náci faji törvények idevonatkozó korlátozó passzusainak maga is szenvedő alanya volt. De törvényileg védni kell a közszolgáltatások egyetemes hozzáféréseinek jogát – tehát nem lehet

szegregálni az afro-amerikaiakat – ahogyan azt a déli államok teszik – a közlekedési eszközökön. Vagyis nem lehet a társadalmi szférában eleve létező diszkriminációt törvényileg szentesíteni. Na de mi a helyzet az oktatással? Ez az igazán lényeges kérdés, hiszen a Little Rock-ban történtek az ehhez való jogot érintették. A szülők joga, hogy gyerekeiket olyan oktatásban részesítsék, amelyet megfelelőnek tartanak. Az állam ezt a kötelező oktatás révén korlátozhatja és korlátozza, de ennél tovább nem mehet. Ez – Arendt szerint – azt jelenti, hogy megszabhatja az oktatás tartalmának minimumfeltételeit, de nem többet. Nem nyúlhat abba a társadalmi kontextusba, amelybe az iskola beágyazódik. Nem kényszerítheti a szülőket – akaratuk ellenére –, hogy gyerekeiket integrált oktatású iskolába küldjék. Ez nézete szerint illetéktelen állami beleavatkozás a szabad társulás jogába; ráadásul ezzel a politikai szféra konfliktusaitól védendő gyermekeket olyan traumáknak teszi ki, amelyeket nem szabadna elszenvedniük. **[18]**

Nem meglepő, hogy Arendt viták keresztüzébe kerül – a liberális értelmiség prominensei vehemensen támadják nézeteit. Arendt a Dissentben reagál a saját írásával együtt megjelent két kritika egyikére – a másikat annak hangneme miatt negligálja –, és kevésbé elvontan foglalja össze álláspontját. Azzal kezdi, hogy eredeti írásának közvetlen oka az iskolába induló és acsarkodó fehér tüntetők által körülvett néger lány sajtófotója volt, amely szerinte jól érzékelteti a szituáció lényegét. Megpróbál belehelyezkedni először egy fekete, majd egy fehér iskolás anyjának pozíciójába – mit tennék én, hogyan gondolkodnék én az egyik és a másik helyében? Ha én néger anya lennék, nem tenném ki a gyerekeimet annak, hogy olyan csoportba kényszerül utat törni, amelyben nemkívánatos személynek tekintik. Pszichológiailag – mondja Arendt nyilvánvalóan saját gyermek- és felnőttkori németországi élményeit általánosítva – ez rosszabb, mint a nyílt üldözés; a személyes büszkeséget, az ember identitásérzésének lényegi elemét fenyegeti. Márpedig e nélkül nincs személyes integritás. Az integrált oktatást törvényileg elrendelő legfelsőbb bírósági döntés gyerekeimet megalázóbb pozícióba helyezi a korábbiánál. **[19]** Ha én néger anya lennék – folytatja, lényegében megismételve korábbi tézisének társadalmi és politikai szféra szétválasztásáról –, azt gondolnám, hogy az egyenlőséget a törvényi szegregáció – utalás a vegyes házasságot tiltó déli törvényekre – sérti, nem pedig a

társadalmi, s azt kérdezném, nem volna-e jobb megoldás a néger iskolák színvonalának emelése, a gyerekeket elviselhetetlen helyzetbe hozó, törvényileg előírt integrált iskola helyett?



Mit tennék, ha déli fehér anya lennék? – kérdezi Arendt a másik fél pozíciójába helyezkedve. Nos, azt mondanám – a néger anyához hasonlóan –, nem akarom a gyerekeimet kitenni a politikai harcnak, viszont vitatnám a kormányzat jogát, hogy előírja nekem, kiknek a társaságában vegyen részt az iskolai oktatásban. A szülőnek ezt a jogát csak a diktatúrában vonják kétségbe. Na de akkor, mi lenne Arendt szerint a követendő út, a helyes megoldás? Ha már mindenképpen azt gondoljuk, hogy az integrált oktatás lényeges a feketék politikai helyzetének javításához, akkor afféle pilot projekt keretében integrált magániskolákat kell indítani. Ezek sikere ugyanis segíthetne a fehér szülők attitűdjének megváltoztatásában. Ha a helyi állami kormányzat törvényeket hozna az ilyen iskolák kapcsán, be akarná zárni azokat, akkor valóban be kellene avatkoznia a szövetségi bíróságnak és kormányzatnak. Nem túl meglepő, hogy Arendtnek ez a megoldása – ami, ismételjük, politikai filozófiája alapkategóriáinak logikájából következik – nem igazán elégíti ki a vitapartnereket.

A Little Rock-esszé kapcsán kibontakozó polémia azonban csak csendes előjáték a későbbiekhez képest. Igazán kemény kritikák kereszttüzébe Arendt a jeruzsálemi tárgyalásokról küldött beszámolókból összeállított, 1963-ben megjelent Eichmann-könyve kapcsán kerül. Az 1964-es Kennedy-gyilkosság valamelyest csökkenti az ellene indított támadások hevét, de aztán ismét fellángolnak. Gyakorta felhozott vád, hogy Arendt az áldozatokat is vétkesként mutatja be. Ez nem igaz, Arendt álláspontja – számos ponton rokon Bibó István 1949-es zsidókérdés-esszéjének gondolatmenetével –, hogy az antiszemitizmus egyik lényegi tényezője a modern társadalomfejlődés jellegzetessége, amelynek következtében a felbomló tradicionális közösségükből kiszakadó zsidók a politikai emancipációért társadalmi – aztán a totalitárius náci diktatúrában ismét csak politikaivá váló – antiszemitizmussal fizetnek. Ennek okát a homogenizáló modern tömegtársadalomnak az átlagostól eltérővel szembeni, elemi averziójára vezeti vissza. A modern társadalom által felkínált társadalmi szerepek között – a nonkonformista *pária* és a mindenáron asszimilálódni akaró *parvenü* – választani kényszerülő zsidók ebben az értelemben – pusztán létezésük és másságuk miatt – okai és áldozatai az antiszemitizmusnak, de azt nem állítja Arendt, hogy felelősek lennének. Sok esetben szemére hányják, hogy

túlságosan frivol hangnemet használ –jellemző az őt ugyancsak erősen kritizáló Walter Laqueur véleménye, hogy nem is az annyira az a baj Arendttel, amit mond, hanem ahogyan mondja.

távolról és részvétlenül

Az Eichmann-könyv kapcsán kibontakozó dühödt vitát – Arendt szervezett kampányról beszél, nem minden alap nélkül **[20]** – két mozzanat váltja ki. A *gonosz banalitásának*

tétele és az a mód, ahogyan Arendt a németországi és a kelet-európai zsidó tanácsok és azok vezetőinek szerepét tárgyalja; azt kérdezi, hogy a kisebbik rossz választásának stratégiája – ti. a kényszerű együttműködés a nációkkal – nem gyorsította-e végül a legnagyobb rossz bekövetkezését. (A kérdés általános formában, hogy a kisebbik rossz választása morális stratégiaként mennyiben járul hozzá a totalitárius diktatúra kialakulásához, többször is visszatér különböző szövegeiben.) Bírálói főképpen az empátia hiányát vetik szemére, azt, hogy távolról és részvétlenül nyilatkozik. Erre utal Gershom Scholem – aki másfél évtizeden keresztül Arendt levelezőpartnere, **[21]** s barátságuknak ez a polémia vet véget **[22]** – megjegyzése, hogy Arendt nem szereti eléggé a zsidó népet. **[23]** Arendt válaszában Scholem álláspontját, és a vádat éppenséggel saját – a cionista zsidó identitástól nyilvánvalóan nagyon különböző – zsidó identitásának tényéből kiindulva utasítja el: „Zsidóságomat mindig úgy tekintettem, mint életem egyik vitathatatlan tényyszerű adatát, és soha nem kívántam megváltoztatni vagy letagadni ezt a tényt. (...) Teljesen igaza van – a 'szeretetnek' ez a fajtája nem hat meg, mégpedig két okból: soha életemben nem 'szerettem' egyetlen népet vagy közösséget, sem a német népet, sem a franciát, sem az amerikaiakat, sem a munkásosztályt vagy ehhez hasonlót. Én valóban 'csak' a barátaimat szeretem, és az egyetlen fajta szeretet, amit ismerek, amiben hiszek, az a személyek szeretete. Másodsorban, ez a 'zsidók szeretete' nekem meglehetősen gyanúsnak tűnik, mivel magam is zsidó vagyok. Nem szerethetem magamat vagy bármit, amiről tudom, hogy a saját személyem része és darabja.” **[24]**

A totalitarizmus mint alapvető élet-élmény és a műfaj problémája

Arendt életének alapélménye a huszadik század totális diktatúráinak tapasztalata; perspektíváját meghatározza saját zsidó identitásának értelmezése. A totalitarizmus-könyv (1951, 1958) – amely a témával foglalkozó korabeli szakirodalom egyik legismertebb műve – első része az antiszemitizmusról szólva a zsidó identitás problémája körül forog, de az Eichmann-könyv értelemszerűen ugyancsak ehhez kapcsolódik. A filozófiai főműnek tartott, *The Human Condition* a totalitarizmus-élmény filozófiai általánosítása: a modern ember léthelyzetét leíró politikai fenomenológia, amelyben Arendt az ifjúkorában Heideggertől és Jasperstől tanult német egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusát emeli át a politikai filozófiai világába.

[25] Utolsó másfél évtizedének – az 1960-as és a 70-es évek művei, az 1963-as forradalom-könyv, az 1970-es erőszakról írott szöveg, és az amerikai köztársaság válságjeleit értelmező *Crises of the Republic* az őt körülvevő világra adott reflexiók.

Az életmű egészének értelmezését megnehezíti, hogy ezeket az Arendt valóságtapasztalata által inspirált műveket nem lehet a pálya különböző periódusait elválasztó mérföldköveknek tekinteni: az életmű korszakai közötti határok átjárhatók. Margaret Canovan ezt egy metaforával érzékelteti: a nagy művek a tengerből kiemelkedő magányos szirteknek látszanak, ám ha lemerülünk a fölszín alá – vagyis tanulmányozzuk az Arendt-hagyatékot –, kiderül, hogy ezeket a mélyben a víz által fedett hátságok kötik össze. **[26]** Az 1929-es, Augustinus szeretetfogalmát elemző,

[27] Karl Jaspershez írott doktori disszertációt követő, csak a háború után kiadott második művének, a *Rahel Varnhagen*nek túlnyomó része még a náci hatalomátvétel felé tartó Németországban íródik. De utolsó – elméletileg legfontosabb, a parvenü-pária fogalompárt kidolgozó – két fejezete már 1936–38-ban a párizsi emigráció éveiben születik. Az állampolgárság nélküli létezés éveinek tapasztalatai jelen vannak a szövegben. **[28]** (Nemcsak a magára vonatkoztatott öntudatos pária figurájára kell gondolnunk; a parvenü modelljét az a párizsi Rothschild-család adja, amelynek tagjaival – a palesztinai kivándorlást segítő cionista szervezetben végzett munkája révén – kapcsolatba kerül.) A totalitarizmus-könyv antiszemitizmus-részébe ezt átemeli, míg magával a totalitarizmussal foglalkozó rész anyaga az 1941–50 között, az amerikai emigráció kezdeti időszakában, tehát a háború éveiben születik, amikor

Arendtnek a koncentrációs táborokról érkező hírek mellett az amerikai életbe illeszkedés nehézségeivel is meg kell küzdenie. Ugyanakkor a könyvet átdolgozza: a későbbi, 1958-as kiadásba utolsó fejezetként beépíti az 1956-os magyar forradalom tapasztalatáról szóló fejezetet – ami voltaképpen a forradalom-könyv problematikáját előlegezi –, míg az *Ideológia és terror* című, utolsó előtti fejezetben megjelenik az ugyancsak 1958-ban publikált *The Human Condition*-ben kidolgozott kategóriarendszer az emberi létezés szféráiról.



A nagy művek voltaképpen egyetemi előadás-sorozatokból nőnek ki, s a végül csak posztumusz megjelenő *The Life of the Mind* is különböző egyetemi kurzusok elméleti hozadéka. Arendt, miután elismert politikai filozófussá válik, s módjában van válogatni a legnevesebb amerikai egyetemek ajánlatai között, igyekszik úgy alakítani az életét, hogy csak az év felét töltse egyetemi oktatással, a másikat az írásnak szentelje. Az írásba beleértendő levelezése; kiváltképpen a Karl Jaspersszel folytatott levélváltás figyelemre méltó. Az írásbeli eszmecsere fontos adalékokat ad az arendti filozófia változásaira és a változások mögötti motivációs élmények természetére, de a sajátos arendti filozófiai perspektíva állandóságára is. Az állandóság Arendt alapvető lét-tapasztalatára, a totalitárius diktatúrával való személyes és szellemi találkozásra vezethető vissza. Margaret Canovan szerint a történeti leírás és a szubsztilis filozófiai konstrukció mögött egyként ez a tapasztalat munkál, jóllehet különböző absztrakciós szinten fogalmazódik meg.

A kritikák nem kis részben abból fakadnak, hogy művei sok esetben nehezen illeszthetők a szokásos kategóriákba. Tisztán filozófiai vagy politikai filozófiai művek az életműben: az 1958-as *The Human Condition*, az 1961-es *Múlt és Jövő között*, a posztumusz *The Life of the Mind*, illetve az ugyancsak posztumusz, 1982-ben kiadott *Előadások Kant politikai filozófiájáról*. **[29]** Ha a többi munkát be akarjuk sorolni a szokásos műfajok valamelyikébe, zavarba jövünk. *A totalitarizmus gyökerei* azért váltja ki a történészek értetlenkedését, mert nem céhbéli szaktörténész munkája. Jóllehet a mű egyik legfeltűnőbb jellemzője az óriási jegyzetapparátus; ezekből kiderül, hogy a szerző óriási mennyiségű irodalmat dolgozott fel. Motivációja és választott módszere azonban szokatlan a korszak történetírói gyakorlatában: és hát a szerző szelektíven, egy filozófiai háttérkoncepcióhoz igazítva használja a forrásokat. Ám Arendt célja nem a korszakról szóló, értékítéletektől lehetőleg tartózkodó szakmonográfia; olyan politikai jelenség történetét akarja elmondani, amely nézete szerint alapvetően új az emberiség történelmében, ezért nemigen közelíthető meg a szokásos fogalmi apparátussal. Óvakodik attól, hogy ok-okozati magyarázati sémákban fejtse ki a történeti anyagot. Ezért mondja később, hogy nem az okokat akarja felmutatni, ugyanis ebben a keretben nem érthető meg a vizsgált jelenség gyökeres mássága, alapvető újdonsága. A problémának külön tanulmányt is szentel:

eszerint egy történelmi esemény éppenséggel visszamenőleg világítja meg saját múltját, nem vezethető le abból. Az eseménynek köszönhetően mesélhető el az a történet, amelyben az előzetes történések értelmet nyernek. [30]

Olyan lét-tapasztalattal van dolgunk, amelyet nem tudunk leírni a kétezer éves politikai gondolkodás megörökölt fogalmainak segítségével. Ezért úgy dönt, hogy, mintegy megszemélyesítve a totalitarizmust, annak biográfiáját írja meg. A totalitarizmus-könyv ugyanúgy életrajz, mint a *Rahel Varnhagen*. A kettőt összeköti a szerző perspektívája. Ahogyan a 18–19. századi német zsidó nő története mögött ott van Arendt személyes érintettsége – hogyan fut zsákutcába a németországi zsidók asszimilációja két ízben is, először a 19. században, aztán a weimari korszak végén, saját életében –, ugyanúgy a totalitarizmus-könyv lapjain. A három nagy egységből álló könyv első része az antiszemitizmus történetét tárgyalja: de ez már nem csupán német történet, hanem európai. A szövegben feltűnnek a Rahel Varnhagen-életrajzból ismerős gondolatmenetek, sőt maga Rahel Varnhagen alakja is. A második rész – amelyet nagyon erősen inspirál Arendt egyik kedvenc hőse, [31] a marxista Rosa Luxemburg imperializmus-elmélete –, az imperializmus története összefonódik a nemzetállami rendszer felbomlásának históriájával. A nagy narratíva számtalan, típusokként megjelenő, történelmi, politikai és kulturális szereplő szubnarratívájából kerekedik ki. Arendt megközelítésének jellemző jegye a szereplők cselekvését meghatározó pszichológiai motiváció megrajzolása – ami sajátos módszertani következetlenség, mert többször is ír a pszichológiai magyarázatokkal szembeni averziójáról. A könyv harmadik része a tulajdonképpeni téma kifejtése; ám nem igazán világos, hogy ez hogyan is kapcsolódik az előző részekhez.

A besorolhatóságot megnehezíti a második kiadásba illesztett, kifejezetten politikai filozófiai, *Ideológia és terror* című fejezet. Arendt magyarázata talán úgy hangzana, hogy itt is arról van szó, mint az egyéni életrajz egymást követő szakaszainak elmesélésekor: az egymásra épülő periódusokat nem lehet ok-okozati viszonyba állítani. A biográfia egésze a gyerekkor, a fiatalkor és az öregkor történetéből áll össze, ám ez nem jelenti, hogy az előző determinálná a későbbit; a végső egész esetleges konstelláció.

Az emberi állapot: az ember, a cselekvés hőse

Az ember – mondja Arendt Kant emberképének szellemében – kettős lény: természeti, aki alávetett a természeti szükségszerűségnek és szabadsággal felruházott. A szükségszerűség és a szabadság terét nagyon élesen elhatárolja. Az embert fizikai szükségletei a szükségszerűség birodalmába horgonyozzák le: biológiai létünk fenntartása végett anyagcserét folytatunk a természettel: elfogyasztjuk javait, így újíttjuk meg újra fizikai testünket. Ez a privát létezés sötétjében zajló ciklikus, soha véget nem érő munkafolyamat során történik. A *munka* élő testünk újratermelésén kívül állandó tartós dolgot nem produkál; megemészti, feldolgozzuk a természet javait. *Animal laborans*ként természeti-biológiai kényszerek foglyai vagyunk. Ez az emberi egzisztencia elemi szintje, amelyben közösek vagyunk más biológiai lényekkel. Ám az ember tartós tárgyi világot is létrehoz – ezt már speciálisan emberi tevékenység, az *előállítás* révén teszi. Az előállítással az ember létrehozza saját világát, amelyben mint otthonában lakozik – a gondolat az embert világteremtő lényként ábrázoló heideggeri filozófia adaptációja. Az emberi világot előállító mesterember, a *homo faber* – no meg persze a művész – egyszerre két létszférában él. Egyfelől a privát lét magányában, a felhasznált nyersanyagok természeti meghatározottságának engedelmességgel végzi tevékenységét, de kreatív lényként szabad alkotó is. Keze munkája teremti azt a közös világot, ^[32] amelynek színpadán végbemegy az emberi *cselekvés*. Az emberi állapot három alaptevékenysége tehát: a munka, az előállítás és a cselekvés. A munka színtere a magánszféra, a cselekvés a közszféra, az előállítás pedig mindkettőhöz kapcsolódik: a magánszféra, a privát lét elrejtettségében megy végbe, ám ez hozza létre a nyilvános emberi világ fizikai, materiális infrastruktúráját, otthont adva a szabad cselekvés számára.

kiváltságos állapot

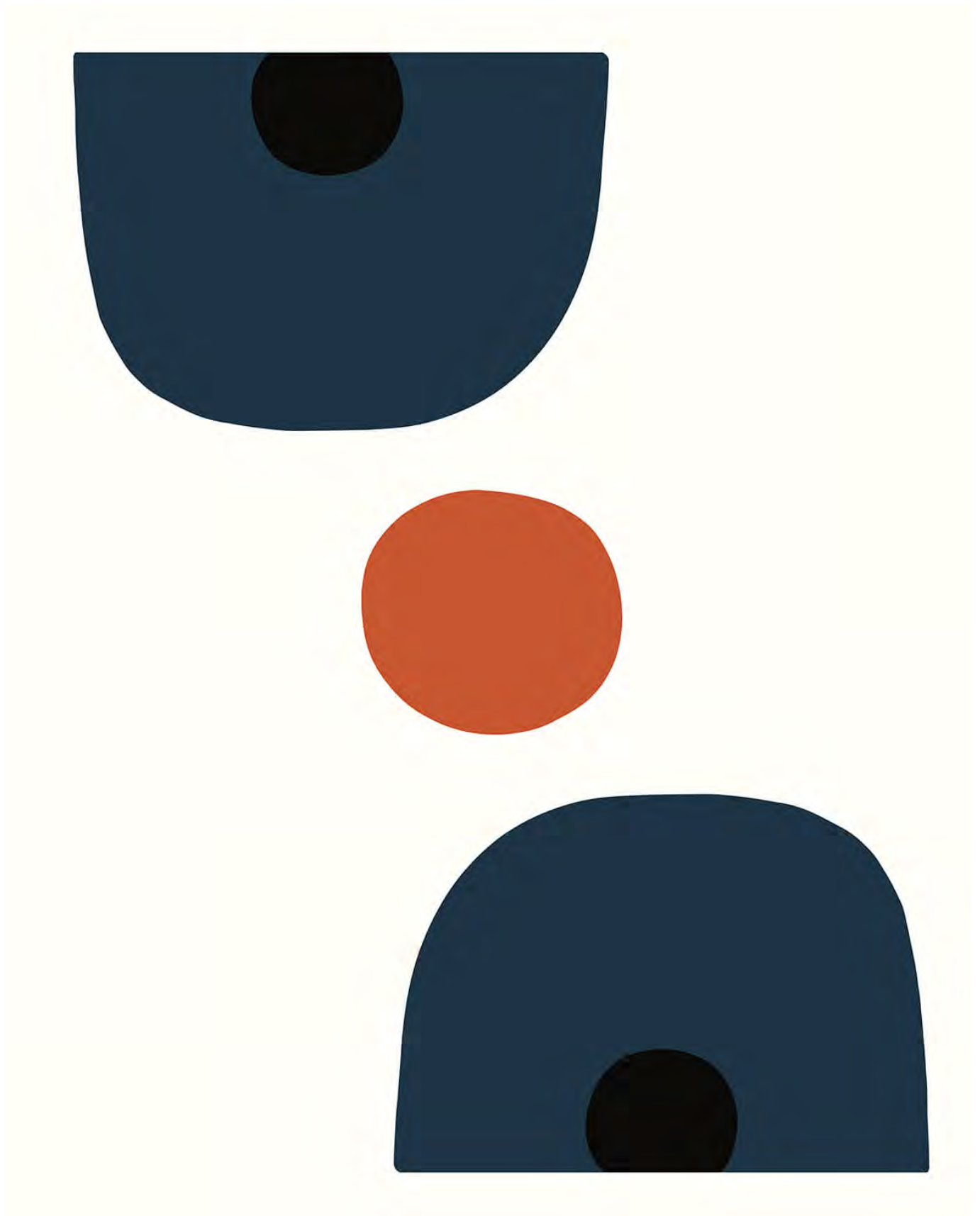
Arendt koncepciójában az antik görög polisz jelenik meg olyan ideális berendezkedésként, amely a háromféle emberi tevékenység számára térbelileg szigorúan elkülönített helyeket jelöl ki. A természeti szükségszerűségnek alávetett munka a háztartás, az *oikos* zárt világában zajlik, a mesteremberek az előállítást saját műhelyükben végzik, de kreativitásuk terméke a közös emberi világot teremti és újíttja meg. Az egyenlőség és a szabadság helye az

agora, ahol a megjelenés a szabad polgárok kiváltsága. Ezzel az a probléma, hogy a kiváltságos állapot a háztartásokban dolgozó nők és rabszolgák munkáján alapul.

[33] Mert a szabadságnak, a természeti kényszerek alóli felszabadulásnak ára van, amit meg kell fizetni. Az antik poliszban ezt a nők és rabszolgák fizetik meg, míg a modern világ a gépi technológiára hárítja. A szükségszerűség kényszere alól kibújni csak erőszak alkalmazásával lehet: a poliszban az erőszak elszenvedői a társadalom alávetett csoportjai, a technikai civilizáció meg a természetten tesz erőszakot. **[34]**

Az arendti politikai filozófia két alapfogalma: a *születettség* és a *sokaság*. A cselekvő emberek sokasága teremti meg a nyilvánosság politikai terét. Arendt politikafogalma egyértelműen antiweberiánus: Max Weber számára a politikai cselekvés célja a hatalom megragadása, Arendtnél politikai cselekvés minden olyan emberi aktivitás, amely a nyilvánosság színpadán megy végbe; az emberi lény számára potenciálisan adott szabadság realizálása. Mert az ember cselekvő lény – ez az arendti politikai fenomenológia alaptétele. Cselekedni és szabadnak lenni egy és ugyanaz. A szabadság nem az akaratban gyökeredzik – a szabad akarat hagyományos filozófiai kategóriája Arendt számára üres absztrakció –, hanem a cselekvésben nyilvánul meg. Ám nem minden emberi tevékenység cselekvés. A cselekvésemélet kontextusa az arendti politikai fenomenológia, amelyben minden emberi tevékenység szigorúan helyhez kötött – gondolkodásának ezt a jellegzetességét nevezik kritikusan *térbeli esszencializmus*nak, s nem teljesen alaptalanul mutatnak arra, hogy ennek következetes érvényesítése gyakorta vezet ellentmondásokhoz, homályosságokhoz. Cselekvéseméletének két fő inspirációs forrása a politikai modellnek tekintett antik görög polisz, **[35]** illetve a két háború közötti német egzisztencia-filozófiák, mindenekelőtt Karl Jaspers. **[36]** A cselekvésben megnyilvánuló szabadság és az ehhez kapcsolódó egyenlőség politikai filozófiájának leglényegesebb építőköve, ám a leghatározottabban tagadja, hogy ezek az emberi lény biológiai konstitúciójában gyökereznének, amint azt az Emberi és Polgári Jogok nyilatkozata deklarálja: szabadság és egyenlőség az emberi cselekvésből nő ki, és csupán a nyilvánosság szférájában létezik; a legkevésbé sem biológiai adottságok, amelyeket ugyanúgy birtokolunk születésünk pillanatától, mint a szemünk színét. Ami természetadta,

biológiai, az az emberi sokaság ténye: hogy sokan vagyunk, és hogy minden születéssel új kezdet lehetősége jelenik meg a világban: a cselekvés képességével születő minden emberi lény valami gyökeresen új lehetőséget hordozza.



Arendt koncepciója ambivalens, kétféle cselekvés-moddelllel dolgozik. **[37]** Az egyik a görög polisz versengésre épülő, *agonális-expresszív* cselekvése, ahol a nyilvánosság terébe lépő egyének saját kiválóságukat akarják kinyilvánítani a cselekvésben és az ezt kísérő beszédben. Ezért kritizálják Arendtet a cselekvés 'elszabadulását' gátló morális fékek hiánya miatt. Azt mondják, hogy felfogása túlságosan hasonlít a két világháború közötti német politikai egzisztencializmus – Nietzsche által inspirált – koncepciójához, amely a hétköznapi morállal szemben a nagy cselekedetek heroizmusát állította. Innen pedig már nincs messze az immorális cselekvés erénnyé tétele. Hannah Fenachel Pitkin, a feminista kritikusok egyike igencsak pikírten úgy fogalmaz, hogy Arendt kiválóságukat cselekvésükkel fitogtató macsó hősei leginkább a homokozóban egymást felülmúló kisgyermekre emlékeztetnek. **[38]** És valóban: miféle gátak vannak annak útjában, hogy a mértéktelen kitűnni vágyás ne vezessen gonosztettekhez? A kérdés annál is inkább jogos, mert ez a cselekvés-kultusz – ami Fichte óta kísérti a német filozófiát – egyik jellegzetes eleme lesz a náciizmus szociáldarwinizmusból táplálkozó ragadozó-moráljának.

Van azonban Arendtnél a cselekvésnek egy másik modellje, ez a *kommunikatív cselekvés*, amely nem szembeállítja, hanem összeköti az embereket: egymás meggyőzése érvekkkel, nyilvános vita, a közös ügyek megbeszélése. Erre alapozva mondja Seyla Benhabib, egy másik feminista értelmező, Arendt védelmében, hogy ez a cselekvéstípus szervesen kapcsolódik Arendt sokaság-fogalmához: hogy a cselekvés mindig feltételezi mások jelenlétét, az etikai dimenziót. **[39]** Tagadhatatlan, Arendtnél van egy művekben megtestesülő belső feszültség. Az 1958-as *The Human Condition* a versenyszerű cselekvés koncepciójával dolgozik, ezzel szemben az 1963-as forradalom-könyv mellett érvel, hogy a 18. század végének amerikai forradalma a kommunikatív cselekvés modern paradigmáját teremtette meg. Ez a meggyőzésre, vitára alapozott cselekvés hozza létre a modern szabadság kis köreit, a helyi közösségekre, a községek hálózatára épülő politikai berendezkedést – mondja Arendt, továbbgondolva Alexis de Tocqueville koncepcióját. A modern szabadság ebben a cselekvésben ölt testet. Arendt – saját harmincas évekbéli tapasztalatai miatt – mindig is bizalmatlan a parlamentáris demokráciával. Ezzel állítja szembe a közvetlen, participatív vagy tanácsdemokrácia utópiáját. Ezért tartja világtörténelmi

jelentőségűnek az 1956-os magyar forradalom munkástanácsait. A kommunikatív cselekvés azonban ugyanúgy utópiához vezet, csak az utópikus minta más: nem az időben távoli, idealizált görög polisz, hanem a modernitás történetének Amerikája, vagy éppen az 1956-os magyar forradalom. **[40]**

Amikor cselekvés és morál viszonyáról van szó, komoly ellentmondások és nehezen feloldható, vagy éppen feloldhatatlan dilemmák keletkeznek. Arendt számára cselekvés és beszéd mindkét modellben összefonódik: a nyilvánosság terében a beszéd nélküli cselekvés szükségképpen erőszakba torkollik és az általunk teremtet világot sodorja veszélybe. **[41]** A cselekvés beszédes. Ám nem igaz minden emberi tevékenységre: ezek a világnélküli vagy világtalan tevékenységek. Arendt szerint ezek közé tartozik a jóság cselekedete is. Ez azonban nem tárgyalható a rossz problémája nélkül.

A totalitarizmus és a rossz: a radikális gonosz és a gonosz banalitása

Hogyan kerül a morális rossz a világba, és milyen a természete? A morálteológiának és a filozófiai etikának ez egyként központi kérdése. Arendt felfogására hatással van a Szent Ágoston-féle koncepció: nyomai számos helyen feltűnnek az életműben, doktori disszertációjának témája is Ágoston szeretet-fogalma. Ágostonnál a rossz nem valami, hanem semmi: a jó hiánya, *privatio boni*. Ágoston a görög, neoplatonikus hagyomány folytatója; meghaladja az ontológiai dualizmust hirdető manicheizmust, amelyben a jó és a rossz két szembenálló metafizikai entitás. Ez ellentmond a keresztény világnézetnek, hiszen azt állítja, Istennek létezik egyenrangú ellenlábasa. **[42]**

Arendt a totalitarizmust tárgyalva úgy találja, hogy ennek történelmi újdonsága, hogy az általa elkövetett bűnök – megsemmisítő táborok és a Shoa – példátlanok. Hogyan lehet erről beszélni, fogalmilag miként ragadható meg a dolog? Arendt a Kant-féle radikális, a hétköznapi meghaladó rossz **[43]** fogalmára utalva fogalmazza meg álláspontját: „(...) a totalitárius rendszerek, miközben azt próbálták bizonyítani, hogy

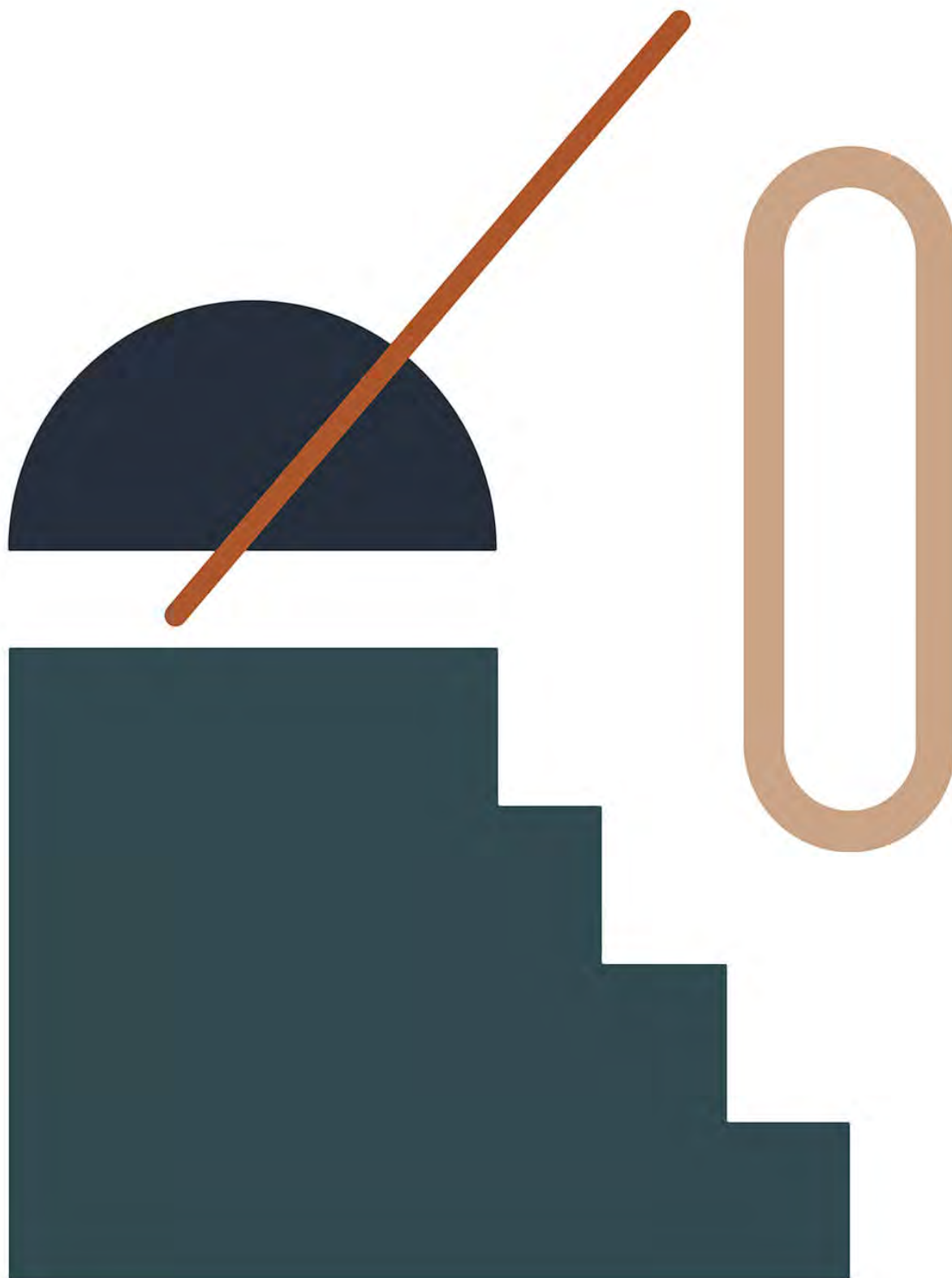
minden lehetséges, anélkül, hogy tudták volna, felfedezték, hogy vannak büntettek, amelyeket az emberek sem megbocsátani, sem megbüntetni nem képesek. Amikor a lehetetlent lehetővé tették, az eredmény a megbüntethetetlen, megbocsáthatatlan abszolút rossz lett, amelyet már nem lehetett az önérdék, a kapzsiság, a pénzsóvárság, a rosszakarat, a hatalomvágy és a gyávaság motívumaiból megérteni és megmagyarázni; és amelyet ezért a harag nem bosszulhatott meg, a szeretet nem viselhetett el, a barátság nem bocsáthatott meg. (...)

egyformán fölösleges

Egész filozófiai hagyományunk lényegéből fakad, hogy nem vagyunk képesek felfogni a 'radikális rosszat'. Ez egyformán igaz a keresztény teológiára, amely még az ördögnek is égi

származást tulajdonít, és Kantra, az egyetlen filozófusra, akinek az általa teremtett kifejezésben legalább meg kellett sejtenie valamit ennek a rossznak a létezéséről, igaz, azonnal racionális magyarázatot is adott rá 'az eltorzult rossz akarat' fogalmával, amely érthető motívumokkal magyarázható. Egyetlen dolog látszik csupán felfoghatónak számunkra. Azt mondhatjuk, hogy a radikális rossz olyan rendszerrel összefüggésben jelentkezett, amelyben minden ember egyformán fölöslegessé vált." **[44]**

A radikális rossz fogalma számos problémát vet föl. Arendt tagadja, hogy ezzel a fogalommal démonikus, az emberi szférán kívüli, transzcendens jelenségre akar utalni. Csak hát a fenti idézet ebbe az irányba visz, bár aztán Arendt mégis visszatáncol: amikor a dolgot sajátos politikai rendszerhez, a totalitarizmushoz, illetve a fölöslegessé váláshoz köti, racionális magyarázatot ad – tekintsünk el attól, hogy vajon a feleslegesség önmagában elégséges-e magyarázatként. A *The Human Condition*-ben a radikális rossz definíciója újra a démonikushoz közelít: „Minden, amit tudunk, annyi, hogy ezeket a bűnöket nem vagyunk képesek sem megbüntetni sem pedig megbocsájtani, és hogy ezek, ennek következtében, meghaladják az emberi dolgok világát és az emberi hatalom lehetőségeit; mindkettőt radikálisan lerombolják, amikor megjelennek." **[45]**



De, ami mögött nincsenek ott a 'szokványos' hétköznapi gonoszság kicsinyes, triviális motívumai, s amelyet nem lehet megbocsájtani vagy büntetni és túlnő az emberi állapot lehetőségein, azt valamiképpen mégiscsak démoni jellegűnek véljük. Szóval van itt valami homályosság a fogalom körül, amit Arendt nem oszt el. Igaza van Erdélyi Ágnesnek, hogy amikor a rossz banalitásának fogalma miatt – a kifejezés az alcímen kívül egyszer fordul elő az Eichmann-könyvben – Arendtet támadják, megfélekedeznek arról, hogy a radikális rossz teóriája valójában sokkal problematikusabb annál a banalitás-konceptciónál, amellyel Arendt az előző elgondolásból következő problémákat akarja megoldani. **[46]** A Karl Jasperszel folytatott levelezéséből kiderül, hogy eredetileg éppen Jaspers figyelmezteti: a radikális, démoni rossz a grandiozitás aurájával övezi a náci bűnöket és bűnösöket. 1946. október 19-i levelében írja: vannak baktériumok, amelyek egész nemzeteket képesek megsemmisíteni, de nemigen lehet nagyságról beszélni velük kapcsolatban; a náccal kapcsolatban is félrevezető a nagyság kitétel, Hitlerre vonatkozóan pedig a démoni jelző használata. **[47]** Jaspers itt azt a terminust használja, ami majd az Eichmann-könyvben felbukkan: teljes banalitásról beszél. **[48]** Arendt reakciója: amikor azt mondjuk valamiről, hogy ez emberi ésszel felfoghatatlan, ennek nem kell együtt járnia a nagyság képzetével. De maga is érzi a problematikuságát, ezért egészül ki a radikális bűn teóriája a feleslegességre vonatkozó koncepcióval, először a levelezésben, majd a totalitarizmus-könyvben.

A rossz banalitásának kérdésével foglalkozó írások úgyszólván áttekinthetetlenek. Van, aki úgy véli, valójában nincs áthidalhatatlan ellentét a radikális rossz teóriája és e között; éppen ellenkezőleg, az utóbbi az előző kiegészítése. **[49]** Míg mások szerint a két megközelítés gyökeresen különbözik. **[50]** Arendtnél mindkét álláspontra lehet szöveghelyeket találni. **[51]** De hát mit is jelent a gonosz banalitása? Arendt könyve végén – reflektálva a heves kritikákra, amelyekben a jeruzsálemi törvényszéki tudósítások után része volt – megpróbálja tisztázni, mit akart leírni a vitatott kifejezéssel: „(...) amikor a gonosz banalitásáról beszélek, azt szigorúan a tények szintjén teszem, utalva egy olyan jelenségre, amellyel a tárgyaláson szembesült az ember. Eichmann nem volt Jago és nem volt Macbeth, és semmi nem állt távolabb gondolkodásától, mint hogy III. Richárdhoz hasonlóan elhatározza, hogy 'gazember

lesz'. Leszámítva kivételes szorgalmát személyes előmenetelét illetően, egyáltalán nem voltak indítékai. (...) Csupán, kissé keresetlenül fogalmazva, föl sem fogta, mit csinál. (...) Eichmann nem volt buta. Merő gondolatlansága – ami semmiképpen nem azonos a butasággal – tette őt alkalmassá, hogy a korszak legnagyobb bűnözője legyen. És ha ez 'banális', sőt akár mulatságos is, ha a világ minden igyekezete sem elegendő, hogy kimutassunk valamiféle ördögi vagy démoni alaposságot Eichmannban, ez még mindig távol áll attól, hogy hétköznapiak nevezzük." [52]

tömeggyilkos *niemand*

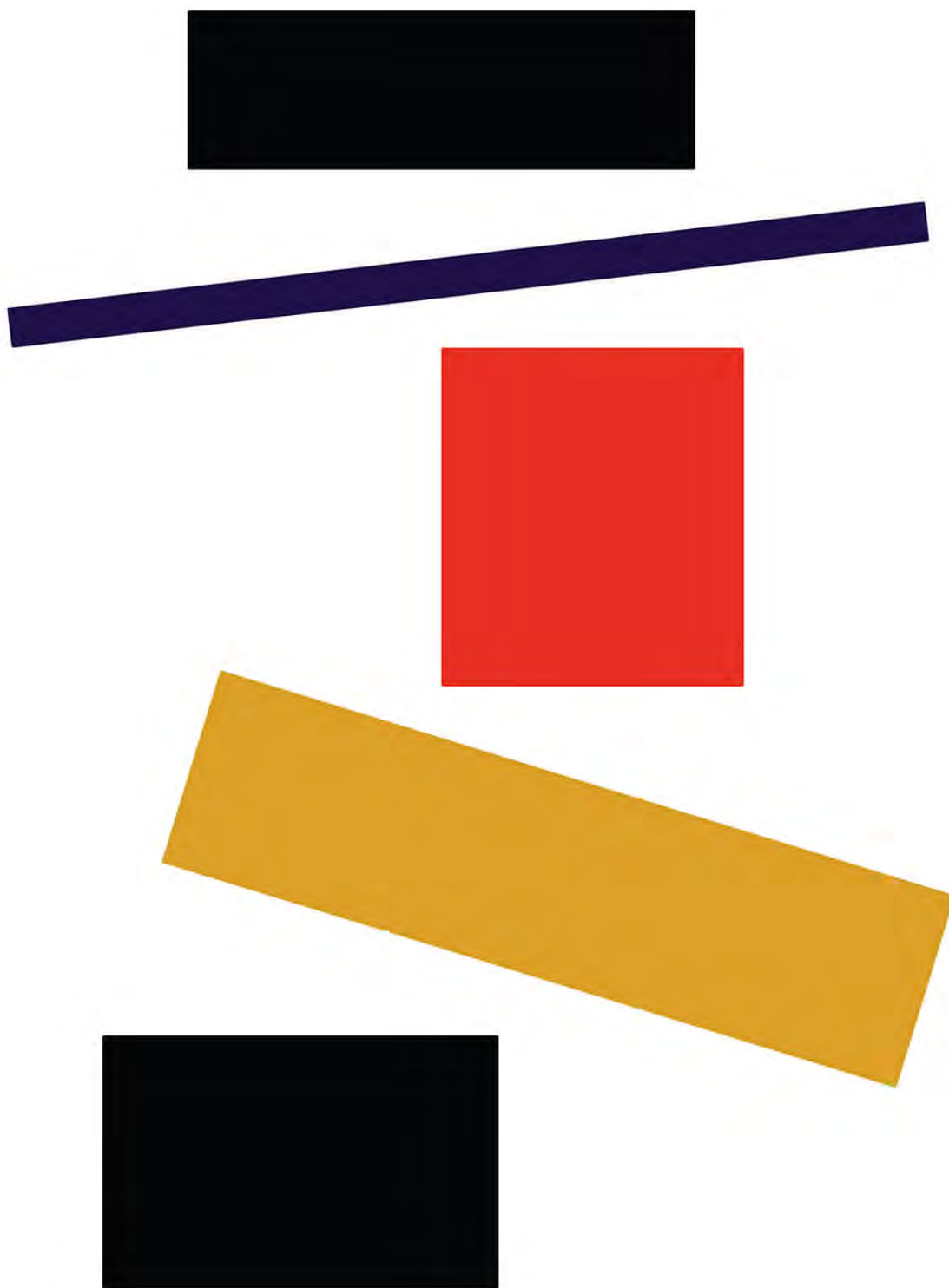
Mit olvasunk ebben a magyarázatban?

Mindenekelőtt azt, hogy Arendt a Jaspers által fölvetett nagyszabásúság vagy grandiozitás problémáját kívánja megoldani. Ám olyan

megoldást talál, amely legalább annyi, vagy még több kétséget támasztott, mint amennyit eloszlat. Az világos, miért mondja, hogy nem Jagót, Macbeth-et vagy III. Richárdot látta a vádlottak padján ülni: a démoni jelleggel kapcsolatos képzeteket akarja eloszlatni. Voltaképpen egy tömeggyilkos *niemand*ról van szó, aki ebben a mivoltában lett korunk legnagyobb bűnözője. De talán nem alaptalanul szokták azt ellenvetést felhozni, hogy ha ez esetleg igaz is Eichmannra – van, aki ezt is kétségbe vonja, például Heller Ágnes [53] –, ily módon nem lehet megfelelően leírni Hitlert, Göringet vagy éppen Mengelét. Arendt persze – lásd a fenti idézet első mondatát –, maga is kijeleni: egy egyedi, partikuláris jelenséget ír le. A probléma az, hogy ez a fogalom óhatatlanul a radikális rosszal állítatik szembe, s elsikkad az, hogy eredetileg kétféle absztrakciós szintről volt szó.

Mit jelent, hogy Eichmann lényének alapvető jegye a 'gondolatlanság'? Mit jelent ez a szó? Már a terminus angol eredetijével – *thoughtlessness* – is vannak problémák. Mary McCarthy, Arendt barátnője és angol nyelvű szövegeinek gondozója levelében rámutat, hogy a gondolatlanság vagy gondolat-nélküliség jelentés archaikus és az élő nyelvben ritkán fordul elő. A köznyelvben elsősorban a gondatlanság, figyelmetlenség értelmében használják; úgy véli, jó volna Arendtnek olyan szinonimákat keresnie, amelyek jobban megvilágítják az olvasó számára, hogy a szerző itt a gondolkodásra való képtelenségre gondol. [54]

A hétköznapi nyelvben szokatlanul hangzó terminusok kiötlése mesterének, Martin Heidegger bevett eljárás módja; és Arendt esetében sem pusztán nyelvészeti, hanem filozófiai-módszertani kérdés, ami a morálhoz visz. Morál és gondolkodás viszonyáról mond valami fontosat. **[55]** Ez pedig közvetlenül kapcsolódik morál és cselekvés kapcsolatához. A gondolattalanság fogalmának bevezetésével magyarázza, hogyan működik a lelkiismeret, és mennyiben képes a morálisan rossz cselekedetek útjába állni. Belső dialógusról van szó – mondja –, benső, mentális-pszichikai lényünk megkettőződéséről. Az elgondolás összefügg Arendt identitás-konceptiójával, illetve a kanti ítélőerő-teória Arendt-féle politikai értelmezésével. A modell Szókratész: az ő belső dialógusának eredménye a lelkiismeret, általánosan véve saját gondolataink bizonyos távolságból szemlélése, a reflexió képessége. A *The Life of the Mind* bevezetőjében hosszasan tárgyalja a gondolattalanság jelenségét, s leírja, hogy a rossz banalitásának Eichmann peréhez kötődő problémája miként vezette el a gondolkodás, cselekvés és bűn hármas relációjának kérdéséhez. Annak idején nem általános tézisként vagy doktrínaként akarta használni, és célja a nagyszabású démoniség képzetének eloszlatása volt. Tudja: ez ellentétes a nyugati teológiai-filozófiai tradícióval, amely hajlik a rossz démonikus megjelenítésére: Lucifer mint bukott angyal. Ugyanakkor az irodalom arra szoktatott bennünket – Káin és Shakespeare III. Richárdja a példa –, hogy emberi motívumokból vezessük le a rosszat és gonoszat: sértettség, hiúság, harag stb. Ám Eichmann személyisége a banális és motívumok nélküli, de radikális, emberi értelemmel felfoghatatlan bűnöket elkövető gonosztevő paradoxonjával szembesítette őt. **[56]**



Eichmanntól a jó kísértéséig: a kétféle totalitarizmus és a bűn

Hogyan visz innen az út a világot pusztító jóságig? A válaszhoz vissza kell kanyarodnunk Arendt totalitarizmus-koncepciójához. Arendt a *The Life of the Mind*-ben többször említi a jelenséget, hogy emberek nagy tömegei milyen könnyedén fogadják el az örökölt morális kódok helyett az újakat. Nyilvánvalóan személyes tapasztalatok munkálnak a megállapítás mögött. Az évtizedekkel későbbi szövegből is süt a döbönt keserűség. Ha a morál csupán az örökölt szabályokat jelenti, nagyon reménytelen a dolog. Mert az emberek többsége éppoly könnyen cseréli ezeket – függetlenül tartalmuktól –, mint az ebédlőasztal melletti viselkedési szabályokat.

[57] Olyan simán megy végbe az átállás – ahogyan azt a náci Németország és a sztálini Oroszország esete bizonyítja –, mintha mindenki aludna, amikor a dolog bekövetkezik. A Tízparancsolat nem egyszerűen érvénytelen lesz, hanem a parancsolatok ellentéte válik kötelezővé: a 'Ne ölj!' helyett: 'Ölj!', a 'Ne tégy hamis bizonytságot felebarátod ellen!' helyett: 'Tégy hamis bizonytságot felebarátod ellen!'. Arendt tétele illusztrálásaként ehhez még hozzáteszi, hogy a háború utáni poszt-náci Németországban az újabb átnevelés ugyancsak nem ütközött különösebb nehézségekbe.

feleslegessé váló embertömegek

Az örökölt, szokásszerű erkölcsi normák történelmi veresége a totalitarizmussal szemben fölveti a kérdést, hogy miféle egyéb gátló tényezők lehetnek hasonló

helyzetekben. A belső dialógus és az ebből kinövő lelkiismereti kétely, tehát a szökratészi típusú önreflexió által emelt gátak nem funkcionálnak – a történetek ezt bizonyítják. Hogy miért nem, azt Arendt a totalitarizmus-könyvben a tömegtársadalom fölemelkedésével magyarázza. A könyv első két része a faji ideológiák és az imperializmus összekapcsolódásával előálló konstellációhoz köti az új jelenséget. Az addigi társadalmi-politikai keretek közül kihullott, feleslegessé váló embertömegek – amelyeket a modernitás dinamikája egyébként is megfosztott a régi orientációs pontoktól; a vallástól, a hagyománytól és a tekintélytől – különösebb fenntartások nélkül teszik viselkedésük zsinórmértékévé az új szabályokat, legyenek azok bármilyen embertelenek. A konformista viselkedés és az autonóm, belsőleg

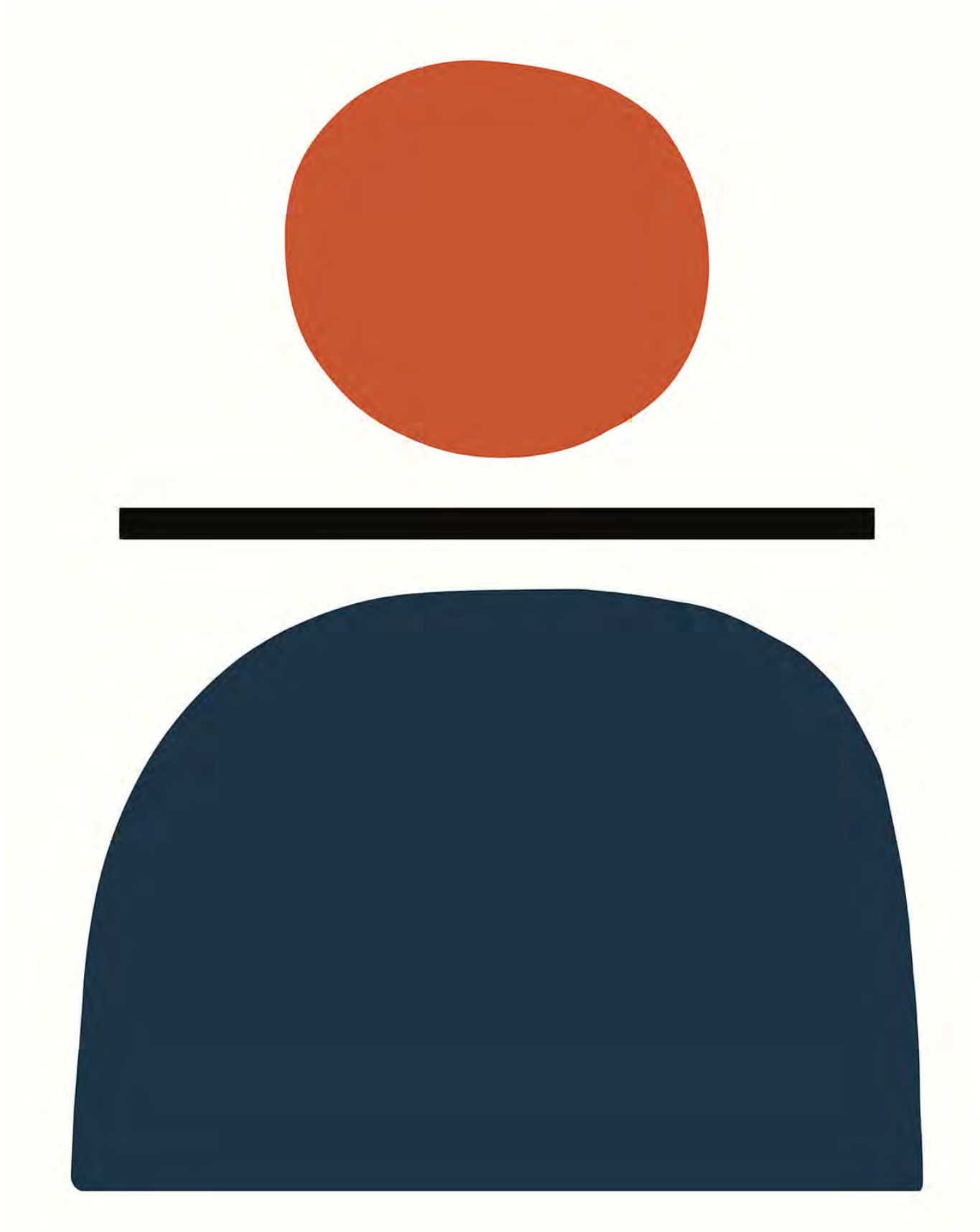
vezérelt cselekvés szembeállítás az arendti gondolkodás egyik legfontosabbika. Az Eichmann-könyv ebből a szempontból a totalitarizmus-könyv gondolati anyagának túlnyomó részét kitevő nácizmus-problematikát folytatja.

Ám a totalitarizmus-könyv szerkezetileg rendkívül aránytalan. Első két része a náci totalitarizmushoz vezető történelmi utat meséli el; a könyv harmadik részében megjelenő, a sztálini totális államot tárgyaló gondolatmenetek idegenek, nem kapcsolódnak szervesen az addigiakhoz. Nem rajzolódik ki olyan történelmi pályáiv, amely a bolsevik totalitarizmusban végződik; nem kapunk meggyőző magyarázatot a hogyanra – azért nem a miértre, mert Arendt indeterminista szemléletéből adódóan ódzkodik a kauzális magyarázatoktól; illet a nácizmus esetében sem ad. Művének hiányosságával maga is tisztában van: tervei között szerepel egy, a marxizmus totalitárius elemeivel foglalkozó könyv, ez azonban nem készül el. De miképpen magyarázható, hogy a sztálini terrorhoz vezető tényezők között nem a gondolkodás alvilágához tartozó, obskúrus szellemi áramlatot találunk, hanem a felvilágosodás eszmeáramlatában gyökeredző, emancipatív, szabadságelvű marxi filozófiát? Arendt – aki élete egyetlen szakaszában sem lesz marxistává, sőt még azt is visszautasítja, hogy a baloldali tradícióhoz tartozna **[58]** – Marxot igen jelentős gondolkodónak tartja, ám vele és más marxista szerzőkkel csak a weimari évek végén ismerkedik meg. A *The Human Condition* gondolatmeneteinek egyik legfontosabb szála már Marx nézeteinek kritikája: miközben elismeri gondolkodói nagyságát, alapvető hibájául rója fel, hogy a politikát beolvasztja a történelembe, alávetve a szabad emberi cselekvést a történelmi szükségszerűségnek. (Van itt a marxi gondolkodással kapcsolatban személyes szál is: Arendt második férje, a munkás származású, autodidakta Heinrich Blücher fiatal kommunistaként részt vesz az 1919-es berlini Spartacus felkelésben, 1928-ban a sztálinizmust elutasítva kilép a kommunista pártból.)

Az Eichmannban és a megsemmisítő táborokban manifesztálódó gonosz stációihoz oda kell illeszteni a Sztálinhoz és a Gulághoz vezető szenvedéstörténet stációit. Ez történik az 1963-as forradalom-könyvben. Az eredmény ugyanolyan problematikus és vitára ingerlő, mint a radikális gonosz és a gonosz banalitásának fogalmai. A világpusztító néma jószág koncepciója első hallásra meghökkentő. Arendt konkrét

történelmi-politikai események rekonstrukciójához megint politikai filozófiájának kategóriáit használja, s a hétköznapi beszéd fogalmait a megszokott, bevett jelentésüktől eltérően alkalmazza; a filozófia szemantikai mezejébe emeli.

A néma és világpusztító jóság teóriájához kapcsolódó cselekvésemélet már a *Human Condition*ben készen van: a jósággal foglalkozó gondolatmenetek szereplője Jézus, aki Arendt számára – Szókratész mellett – az európai kultúrában az abszolút morál paradigmaticus alakja: **[59]** „Az egyetlen tevékenység, amelyet Jézus tettekben és szavakban tanított, a jóságé; ez nyilvánvalóan hajlamos, hogy rejtve maradjon a látás és hallás számára. (...) a jó cselekedet abban a pillanatban, amikor tudottá és nyilvánossá válik, elveszíti a jóság sajátos karakterét, azt, hogy semmi másért, csak a jóság kedvéért hajtják végre. Amikor a jóság nyíltan megjelenik, többé már nem jóság (...) A jóság csak akkor létezhet, amikor még magában a cselekvőben sem tudatosul; aki úgy tekint magára, mint egy jó cselekedet végrehajtójára, többé már nem jó ember, legföljebb a társadalom hasznos, vagy egy egyház kötelességtudó tagja. (...) A jó cselekedetek, éppen azért, mert nyomban el kell őket felejteni, nem válhatnak a világ részeivé; jönnek és mennek, nem hagynak nyomot. Valóban nem erről a világról valók. (...) Ezért a jóság mint következetes életvitel, nemcsak lehetetlen a nyilvánosság birodalmának határain belül, hanem pusztító is erre nézve.” **[60]**



A jóság tehát tudatosulva elveszíti sajátos karakterét: instrumentalizálódik, valami rajta kívülinek lesz az eszköze. Nem nehéz ebből kihallani, az Arendt által többször is citált és magyarázott jézusi intelmet: „ne tudja a te bal kezéd, mit cselekszik a te jobb kezéd” **[61]** Ám a pusztító jelleget kimondó konklúzió ezen a helyen nem megalapozott: kinyilatkoztatásszerű. Értetlenségünk fokozódik, amikor a könyv cselekvésről szóló fejezetében, a cselekvés elszabadulását, rosszá válását megakadályozó megbocsájtás kapcsán ismét Jézus jelenik meg; **[62]** ám itt mint a megbocsájtás cselekedetét példaadóan gyakorló személy, mint tökéletes ember, a későbbiekben civilizációs mintául szolgáló morális ágens. No de a megbocsájtás képessége nem tételezi a jóság meglétét? Ha pedig igen, hogyan állítható, hogy a jóság lerombolja az emberi világot?

Jézus, a nagy inkvizítor és Billy Budd

A forradalom-könyvben a cselekvésemélet történelmi kontextusba kerül. A jóság világnélkülisége kommunikálhatatlanságának következménye. Az 1789-es francia forradalom félresiklásáról elmondott történet a magyarázat. Miért siklottak félre a dolgok, hogyan jutottak el a forradalmárok az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatától a guillotine kosarába hulló fejekig, miért lett a régi politikai rendszer megdöntéséből, a megszabadulásból zsarnokság, miért maradt el – szemben az amerikai történetekkel – a szabadság intézményeinek megalapozása? **[63]** Arendt a történetek általa adott olvasatával reméli kiegészíteni a totalitarizmus-könyv egyoldalúságát, megmagyarázni, hogy a nagyon is különböző kezdetek után miért lett ugyanaz, totalitarizmus a történet vége. Hogyan kerül itt főszerepbe, mégpedig negatív főszerepbe a jóság?

A kiindulópont egyrészt a természeti körülmények alapvető különbsége – Amerika természetadta bősége, ellentétben Franciaország nagy tömegeinek nyomorúságával –, illetve a politikai cselekvők ehhez kapcsolódó eltérő identitása. Az amerikai forradalom vezetőinek nem kell szembesülniük a tömeges nyomorral; itt a politikai cselekvés meg tudja őrizni azt a hideg, távolságtartó személytelenséget, ami

szükséges a szabadság intézményeinek felépítéséhez. Amerikának szerencséje, hogy a politikai cselekvés történelmi mintáit az antik szerzőknél, a klasszikus republikanizmusban találja meg. A legfőbb, a cselekvést inspiráló elv itt a szabadság.

a cselekvés elve

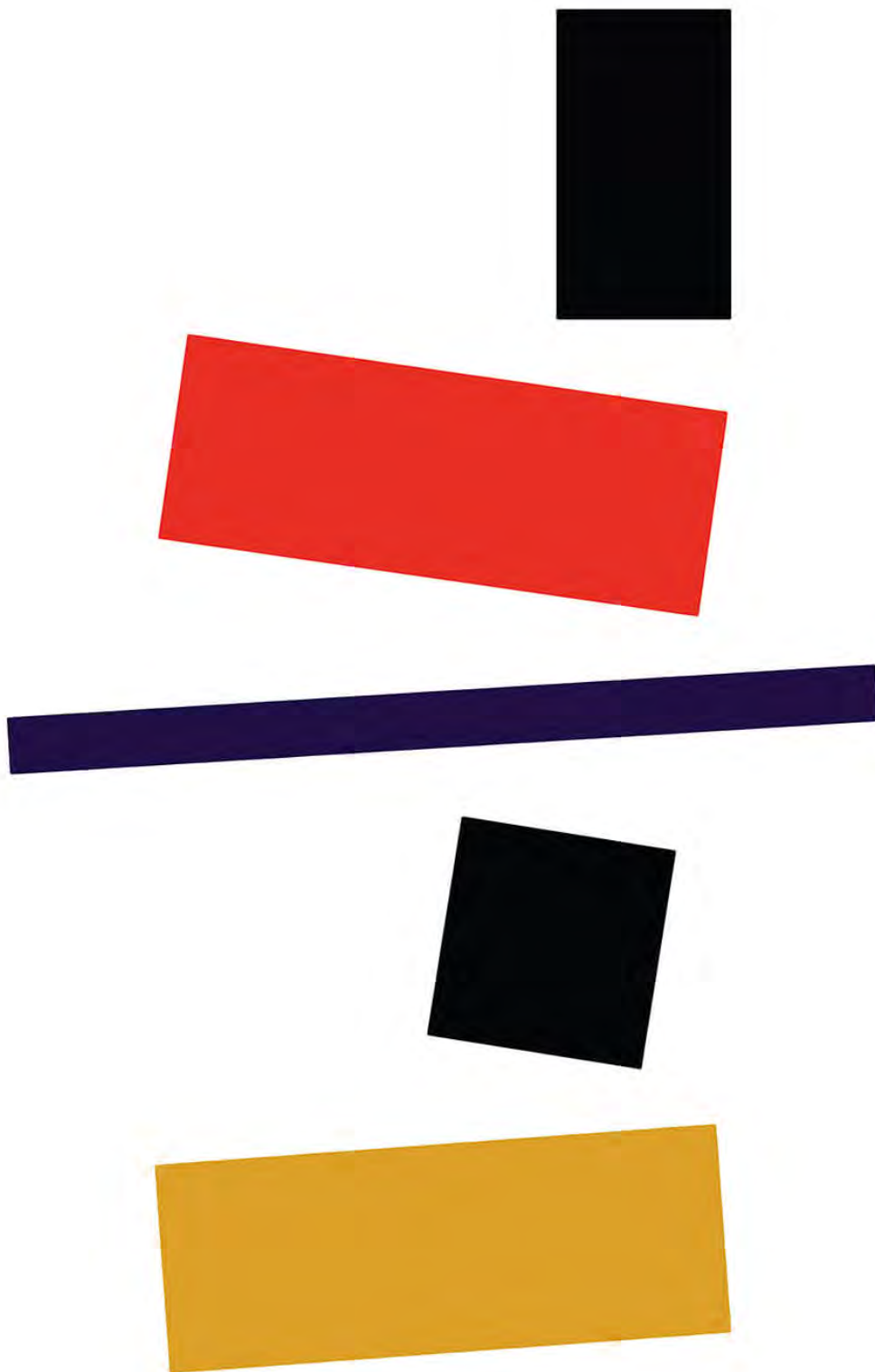
Az arendti (politikai) etikai koncepciót megalapozó cselekvésemélet központi eleme a cselekvésben megnyilvánuló, azt inspiráló elvnek, a cselekvés értelmének, az egyéni, pszichológiai indítékoknak,

valamint a cselekvő céljának különválasztása: „A politikában tehát meg kell különböztetnünk a rendeltetést, a célt és az értelmet. Egy dolog értelme, szemben rendeltetésével, önmagában rejlik, s egy tevékenység értelme csak addig lehet érvényes, ameddig a tevékenység tart. Ez valamennyi tevékenységre érvényes, a cselekvésre is, függetlenül attól, hogy van-e rendeltetése vagy sem. Egy dolog rendeltetésével pontosan fordított a helyzet; akkor kezd egyáltalán valósággá válni, ha a tevékenység, amely létrehozza, befejeződött [...] Végül a célok, amelyekhez igazodunk, azokat a mércéket hozzák létre, amelyek szerint minden cselekvést meg kell ítélni; meghaladják, avagy transzcendentálják a megcselekedettet, ugyanabban az értelemben, amelyben minden mérce transzcendentálja azt, amit mérni hivatott. A minden politikai cselekvésben meglevő ezen három elemhez – a rendeltetéshez, amit igyekszik betölteni, a célhoz, ami lebeg előtte és amihez igazodik, illetve az értelemhez, ami benne végrehajtása során megnyilatkozik – negyedikként csatlakozik az, ami ugyan sohasem a cselekvés indítéka, de tulajdonképpen mégis ez hozza mozgásba. E negyediket a cselekvés elvének nevezem, s ezzel Montesquieu-t követem, aki *A törvények szelleméről*-ben, az államformák tárgyalásakor ezt az elemet elsőként fölfedezte.” **[64]**

A forradalom-könyv gondolatmenetében a Rousseau-t olvasó francia jakobinusoknál a nyomorultak iránti együttérzés lesz a politikai cselekvés mozgatórugója; cselekvésüket nem a szabadság elve inspirálja. Az együttérzés tömegmérétekben személytelen sajnálattá válik. A dolgot súlyosbítja az eredendő bűn keresztény dogmájának megfordítása: Rousseau civilizációkritikája, amely a hipotetikus, civilizáció előtti, első ember eredendő jóságára épül, új kontextusba kerül: a nyomorgó, szenvedő tömegek lesznek a jóság hordozói, míg az együttérzés

szenvedélyének erejét magába szippantó sajnálat által hajtott politikus legfőbb problémája nem a szabadság megalapozása, hanem a nyomorúság felszámolása. Ennek eszköze nem a meggyőzés és érvelés – tehát a politikai nyilvánosság színpada –, hanem az erőszakosságba torkolló, a világ megjavításához szavakat nemcsak hogy nem igénylő, hanem szavakkal nem is rendelkező jóságtól és együttérzéstől vezérelt közvetlen cselekvés.

Arendt tételét két irodalmi példával illusztrálja – ez kedvenc módszere, amit szívesen alkalmaz. A totalitarizmus-könyv imperializmussal foglalkozó részében, a fekete-Afrikára vonatkozó gondolatmenetet Joseph Conrad szövegével támogatja meg. A forradalom-könyv irodalmi illusztrációival a néma és világpusztító jóság tételét próbálja alátámasztani, vagy legalábbis érzékletesebbé tenni. Az egyik Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődésének* Nagy Inkvizítor-részlete, a másik Herman Melville *Billy Budd* című kisregénye. Dosztojevszkij keret-történetében az inkvizíció Spanyolországába visszatérő Jézust a vallási hatóságok bebörtönzik; a cellájában meglátogató inkvizítor a szabadság és kenyér dilemmáját taglalja. Ők – hatalmi ideológiává téve a jézusi tanítást – a kenyérért cserébe levették az emberek válláról a számukra elviselhetetlen szabadságot. Jézus a hosszú monológra nem mond semmit; válasza egy gesztus. Megcsókolja az őt megégetni akaró inkvizítort, aki elsápad, kinyitja a cella ajtaját és felszólítja, hogy menjen el, és soha többé ne térjen vissza.



Kétséges, hogy ez a példázat tényleg alátámasztja-e Arendt mondandóját, hiszen Jézus jóságból fakadó együttérzése itt ugyan valóban szavak nélküli válaszból nyilvánul meg, ám szó sincs erőszakról. Éppen az ellenkezője történik: a gesztus erőszakot, ti. Jézus máglyára vettetését akadályozza meg. Az evangéliumok Arendt által gyakran idézett Jézusának tettei egyébként is – eltekintve a kufárok templomból kiűzésétől – az ellenfelei erőszakát leszerelő személyiségről tanúskodnak. **[65]**

Arendtnek a biológiai szükségszerűség, a kenyér vagy szabadság dilemmája miatt lényeges a történet – meg annak érzékeltetésére, hogy Jézusnak mindig egy másik ember személyére irányuló együttérzését szembeállítsa a tömegek iránti, hatalomvágytól elválaszthatatlan, személytelen sajnálattól –, de nem bizonyítja a szavak nélküli jóság szükségképpen erőszakba fordulását. **[66]**

Melville *Billy Buddja* sokkal meggyőzőbb. A hadihajóra kényszerrel besorozott Billy Budd, a természetes jóság megtestesítője – egyfajta Krisztus-figura – kerül itt szembe a radikális gonoszt megtestesítő Claggart fegyvermesterrel, **[67]** aki lázadással vádolja őt Vere kapitánynál. A szembesítés során Budd nem képes szavakkal megvédeni magát, dadog, és végül halálra sújtja vádlóját. A természetes, radikális jó erőszakkal törli ki a világból a radikális rosszat, kommentál Arendt, megjegyezvén, hogy a bibliai történet megfordításáról van szó: itt nem Káin öli meg Ábelt, hanem fordítva. Ám a végeredmény itt is gyilkosság. Az együttérzés motívuma is megjelenik; Billy Budd együtt érez az őt gyilkosság elkövetőjeként halálra ítélni kénytelen és döntése miatt szenvedő, a törvény szerint eljárni kénytelen Vere kapitánnyal: „Jézus hallgatása „a nagy inkvizítor” előtt és Billy Budd dadogása ugyanazt jelzi: képtelenek (vagy nem hajlandók) semmiféle meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli (...) Általában nem az együttérzés kezdi megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel. (...) a jóság talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az 'elementáris gonosszal' abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenfajta politikai szerveződés szempontjából.

Mintha azt mondaná: Tegyük fel, hogy mostantól politikai életünk talpköve ez lesz: Ábel ölte meg Káint. Nem veszik észre, hogy ebből az erőszakos tettből a gonosztetteknek ugyanaz a sora fog következni, azzal a különbséggel, hogy az emberiségnek még csak az a vigasza sem lesz meg, hogy az erőszak, amelyet bűnnek kell nevezni, valóban csak a gonosz emberekre jellemző.” **[68]**

Bertolt Brecht és a jó kísértése

Arendtnek 1966-ban, a New Yorkerben megjelent, majd a *Men in Dark Times* című kötetbe is fölvevett, Bertolt Brechtről szóló esszéje sejteti, hogy a világpusztító jószág teóriáját ugyanúgy személyes tapasztalatok inspirálják, mint számos más filozófiai tézisé. Arendt vonzódik az irodalomhoz, barátai között írók is vannak, például W. H. Auden, aki sokra becsült vitapartnere. A gondolatmenet itt azzal indít, hogy milyen messze mehet egy költő vagy író politikai elköteleződésében anélkül, hogy alkotói mivolta ezt megsínylené. Arendt úgy véli, igaza volt Goethének: egy költőnek sok mindent el lehet nézni. A kérdés: mennyit? A fasizmussal elköteleződő Ezra Poundot **[69]** veti össze a maga garasát Sztálin mellett letevő Bertolt Brechttel. Aztán a három elveszett német nemzedék rövid portréja következik. Az 1898-ban született Brecht az elsőbe, a századfordulósba tartozik; a második a tízes évek nemzedéke, míg a harmadik a húszas éveké. Mindhárom végigmegy a maga kálváriáján. Az elsőnek a Nagy Háború pokla jut, a másodiknak a háború utáni krízis éve a forradalmi nyugalansággal, hiperinflációval, tömeges munkanélküliséggel. A harmadiknak a spanyol polgárháború, a náci koncentrációs táborok és a moszkvai perek; a második világháború alatt a biológiai életidőben egymástól nem messze levő három nemzedék összeolvad egyetlen nagy csoportjává katonáknak, megsemmisítő táborok áldozatainak, menekülteknek, ellenállóknak és szőnyegbombázások civil elszenvedőinek. **[70]**

súlyosabb létezés

Brecht – írja Arendt – a húszas évek 'Isten halott' hangulatából kinövő, a testiség e világi transzcendenciáját hirdető újpogány, a büntető

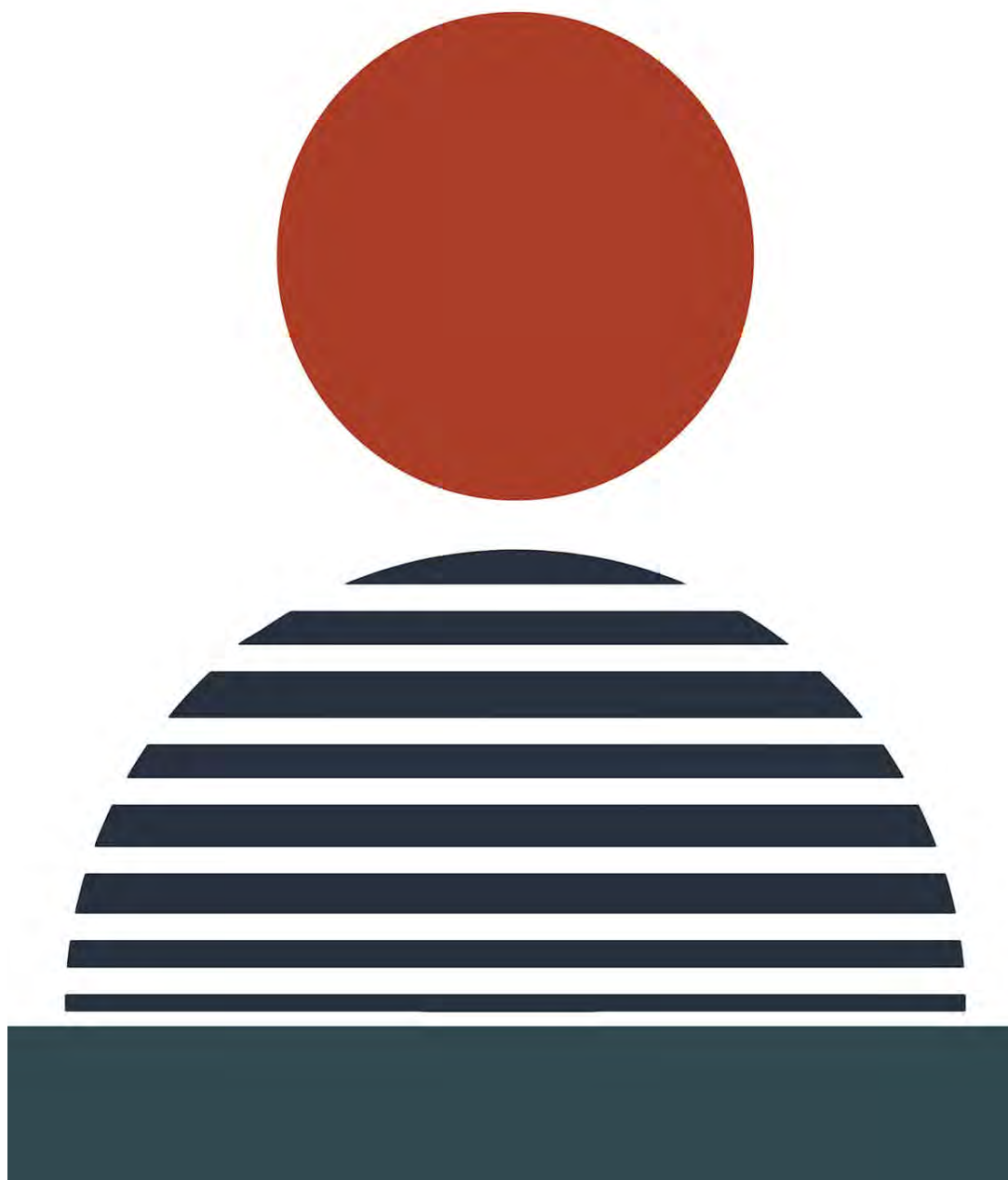
keresztény isten terhének lerázásából fakadó életöröm költőjeként indul. A harmincas években egy súlyosabb létezés lehetőségét kutatva bukkan Marxra, Engelsre és Leninre, akikben a szenvedőkkel való együttérzésnek az a – Arendt szerint az ember biológiai-állati lényében gyökerező, elemi jellegű – szenvedélye ragadja meg, amely az ő személyes életének is a legerősebb hajtóereje. Szóval – mondja Arendt – a korszak ismeretében aligha lehet kárhozottatni Brechtet, amiért kommunistává lesz. A bajok később jönnek, amikor a hívő kommunista, a világot akár erőszakkal is megjobbítani akaróból a szörnyűségeket elfogadó, sőt helyeslő bábbá, a totalitárius gépezet fogaskerekévé lényegül.

Brechtet tehetsége az utolsó stációtól megóvjá ugyan, de végül alkotóképessége elvesztésével kell fizetnie. Lírai cinizmussal próbál distanciát tartani magában, miközben ódákat ír Sztálinhoz. Arendt idézi az 1953-as berlini munkásfelkelés után írott, sokat emlegetett, *A megoldás* című versét:

„A június 17-iki fölkelés után
az Írószövetség főtitkára
a Sztálin-fasorban rölapokat osztatott szét,
melyek tudatták, hogy a nép
eljátszotta a kormányzat bizalmát,
és csak kétszeres munkával
hódíthatja vissza. Nem volna ezúttal
egyszerűbb, ha a kormány
feloszlathná a népet,
és újat választana?”
/Eörsi István fordítása/

Brecht – véli Arendt – kezdettől tudatában van a félelmetes dilemmának: megengedheti-e magának a jó a jóság luxusát, miközben egy rossz és gonosz világot akar jobbítani? Ez túlmutat Brechten: ez az első, hívő kommunista nemzedék, a messianisztikus marxizmussal magukat nemcsak eljegyző, hanem azzal frigyre is lépő értelmiségiek tipikus dilemmája. ^[71] Ezzel kell szembesülnie 1918 őszén a fiatal

Lukács Györgynek. **[72]** A dilemmára Brecht drámáiban különböző megoldásokat talál. *A Kaukázusi krétakörben* – itt hangzik el a híres mondat: 'Szörnyű, hogyha megkísért a Jóság!' – a kísértésnek engedő szolgálóleány, Gruse tette nyomán végül jóra fordulnak a dolgok, míg *A szecsuáni jólélekben* egyfajta kettős játékra kényszerül a jó: Sen Te és Sui Ta, az együttérzéstől hajtott szecsuáni jólélek és munkásait kizsigerelő tulajdonos egy és ugyanazon személy. A Szecsuánba leszálló istenek egyike így összegezi a tanulságot: a jó szándék a szakadék szélére juttatja a világot, míg a jó cselekedet bele is löki, a világ ezért lakhatatlan.



Arendt Brecht-esszéje nem csak egy alkotói pálya elemzése. A jóság negatív szerepére vonatkozó teória illusztrációja, kézzelfoghatóbbá, szemléletesebbé tétele a cél. Arendt Brecht kapcsán is meghúzza azt az ívet, amely Robespierre-től, Marxon, Engelsen keresztül Leninig vezet. Brecht számára a 'klasszikusok' azért fontosak, mert az együttérzés szenvedélyét a világot cselekvéssel átalakítani képes haraggá változtatták át. Konklúziója szerint Brecht – valószínűleg anélkül, hogy tudná – eljut a Machiavelli által a politikus számára ajánlott cselekvési maximáig: meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó! **[73]** Az írás a cselekvés és morál viszonyát tárgyaló arendti cselekvéseméletbe torkollik: előkerül a politikai bűnöző karaktere és az általa elkövetett tett közötti viszonynak a rossz banalitása kapcsán fölmerült problémája, illetve a megbocsájtás arendti kulcskategóriája. Ám a néma világpusztító jóság teóriájával kapcsolatban fölmerülő kétségek nem oszlanak el. Ugyancsak problematikus marad az a koncepció, amely a sztálini totalitárius államhoz vezető út lényegi jellemzőjének az emberi nyomorúság keltette együttérzés világjobbítási szándékát mutatja föl. Vajon Sztálin tényleg ebbe a politikus-típusba tartozott? Arendt a modern politikai gonoszság egyetlen típusának általános érvényességet tulajdonítva túlfeszíti a teóriát.

Konklúzió: részvétlenség, hideg ész és a politikai cselekvés személytelensége

Arendt kétségkívül ellentmondásokkal teli gondolkodó. Ez magyarázza a politikai filozófiájáról adott nagyon különböző, sokszor gyökeresen ellentétes következtetésekre jutó interpretációkat. Különösen igaz ez morál és politikai cselekvés viszonyára vonatkozó teóriájának értelmezésére. George Kateb, egyik legélesebb kritikus egyenesen azt állítja, hogy Arendt veszélyesen közel kerül a politikai immoralizmushoz, mert a morális motívumokat és a morális megfontolásokat figyelmen kívül hagyja politikai filozófiájában; nem ad morális kritériumokat. **[74]** Többen fölvetik, hogy az arendti koncepcióból hiányzik az igazságosság kategóriája. **[75]** Az ígélet és a megbocsájtás, amelyeket Arendt a cselekvés belső morális kritériumaiként szerepeltet, nem elégségesek: ezek valóban szükségesek egy emberi közösség működéséhez, ám nem képesek a morálist az immoralistól elválasztani.

Arendt cselekvéseméletének az a sajátossága üt vissza, hogy a cselekvést abszolút zárt és önmagának határokat szabó tevékenységként írja le. Olyasvalaminek, ami minden mástól független. Ezért volna szükség az igazságosság bevonására. A baj az, érvel Dana R. Villa, hogy Arendt szelektíven építi be Arisztotelész cselekvéseméletét a filozófiájába: **[76]** átveszi az előállítás és cselekvés, a *poiesis* és *praxis* közötti különbséget, ám elutasítja, hogy az igazságosság legyen a cselekvés önmagán kívüli célja; ha ugyanis elfogadná, a cselekvés előállítássá válna, valami más, rajta kívüli céllal; megszűnne autonómiája.

Az Arendtet ért kritikák nem megalapozatlanok. Mégis: Arendt azért ódzkodik külső kritériumoktól, s ragaszkodik az önmagának morális kritériumokat felállítani képes cselekvés koncepciójához, mert nézőpontját meghatározza a személyes tapasztalat, hogy a külső morális kritériumok és kánonok erőtlennek bizonyultak a totalitarizmussal szemben.

Óriási ellentmondások

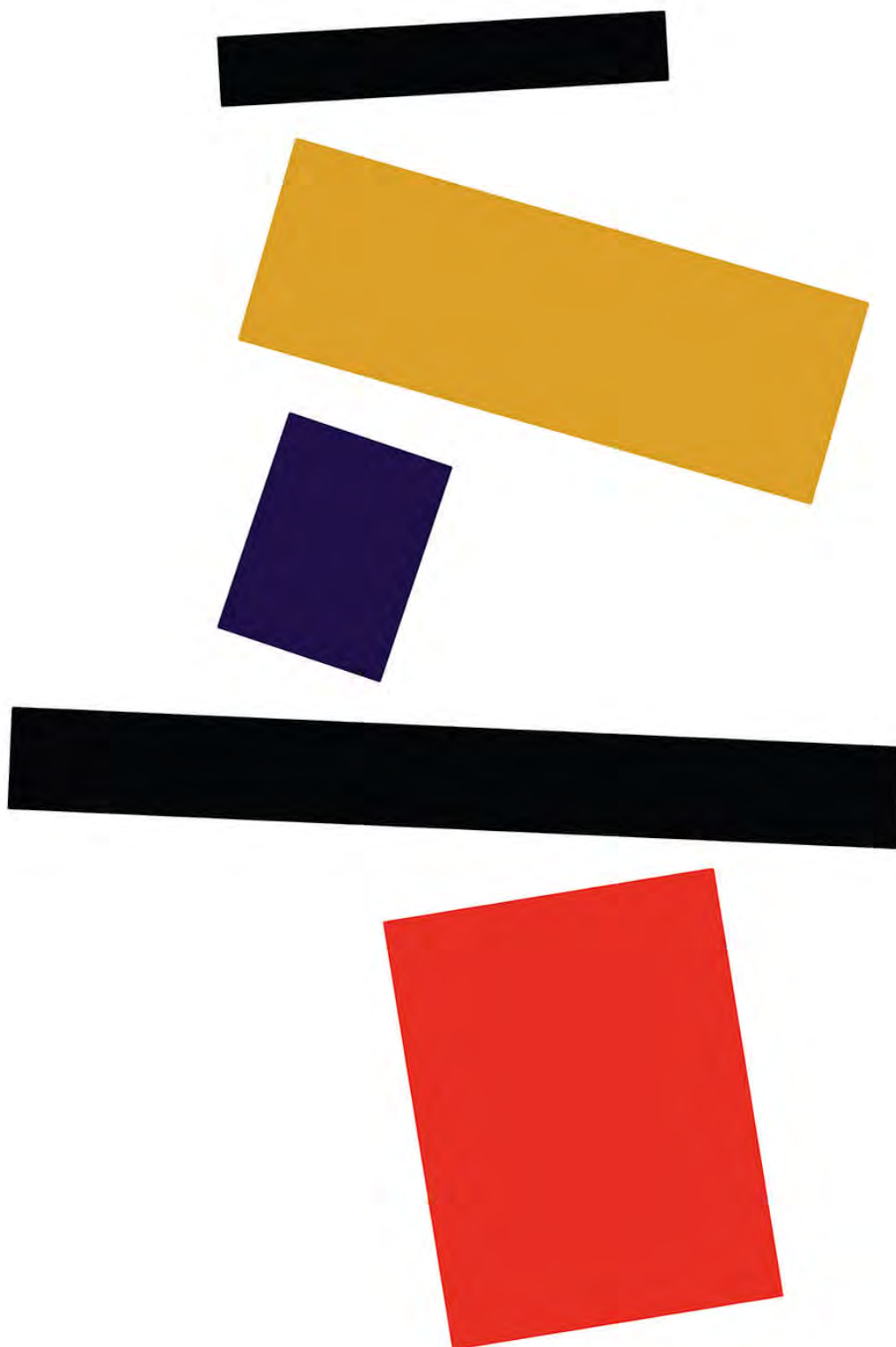
Arendt ellentmondásosságában némelyek egyébként Jaspers filozófiai módszerének hatását is látják: a mester az, aki óv a rendszeralkotástól és a gondolatok

ellentmondásosságából fakadó belső feszültséget termékenynek tartja a filozófia számára. Arendt is fölveti ezt Marxról adott jellemzésében: igen jelentős gondolkodó, akinek életműve óriási ellentmondásokkal terhelt. De ezek az ellentmondások épp a Marx által fölvetett kérdések súlyosságát és az életmű jelentőségét mutatják. Mintha hazabeszélne: „Az ilyesféle alapvető és kirívó ellentmondások alig-alig fordulnak elő másodosztályú szerzőknél; ám a nagyok esetében munkásságuk középpontjába visznek. **[77]**

Szólni kell még Arendt állítólagos szívtelenségének vagy részvétlenségének, az emberi problémák iránti hideg szenvtelenségének kérdéséről. Ilyen jellegű kritika többször is éri: a totalitarizmus-könyv miatt azzal vádolják, hogy túlzottan megértő az elkövetőkkel, és furcsán részvétlen az áldozatokkal; a Little Rock-i eset kapcsán szemére hányják, hogy túlságosan is empatikus a rasszisták iránt, ám érzéketlen a rasszizmus elszenvedőivel szemben. És valóban: nem nehéz írásaiban meghökkentő

passzusokat találni. Itt van mindjárt a forradalom-könyvből egy passzus, amelyben az életet legfőbb értéknek deklaráló modern gondolkodást kárhoztatja: „És mivel [Marx] modern elődeitől eltérően, de nagyon is összhangban ókori tanítómestereivel, azonosította a szükségszerűséget az életfolyamat kényszerítő szükségleteivel, végül mindenki másnál hatékonyabban erősítette meg a modern kor politikailag legveszélyesebb tanát: azt, hogy az élet a legfőbb érték, és hogy az emberi törekvések középpontjában a társadalom életfolyamata áll. (...) Már nem a szabadság volt a forradalom célja, hanem a bőség vált azzá.” **[78]**

Itt két, egymással összefüggő probléma van. A kijelentést először is Arendt politikafilozófiai gondolkodásának összefüggésében kell értelmezni; a másik ebből következik. Az élet fogalma itt nem megszokott, köznap értelemben szerepel. A szükségszerűség–szabadság dichotómiájáról van szó. A kultúrkritikus Arendt szólal meg: a modernitás dinamikája legkárosabb következményének tartja, hogy míg a szűkösség premodern társadalma közvetlenül alávetett a biológiai kényszereknek; a modern társadalom a technológia segítségével ettől megszabadulni látszik, ám ez csupán látszat, mert a technológia által közvetített fogyasztási kényszer ugyancsak biológiai jellegű. **[79]** Arendt nézete szerint ez alapvetően fenyegeti a cselekvési szabadságot – ezért ír a modern kor politikailag legveszélyesebb tanáról. Az életnek azt a felfogását utasítja vissza, amelyben a szabadság a fogyasztói igények korlátlan kielégítését jelenti.



A személytelenség az arendti cselekvésemélet egyik központi tétele. Arendtnél a politikai cselekvés személytelensége előfeltétele a közös emberi világ fenntartásának. A maszkot viselő színész metaforája és a központi szerepet kapó színház-metaforika **[80]** segítségével magyarázza ezt el. Az arendti politikai filozófia által erősen inspirált Richard Sennett a 18. századi nagyvárosi nyilvánosságról írott munkájában, *A közéleti ember bukásában* pedig továbbgondolja. Sennett úgy véli, a modernitás alapvető negatív jellemzője a politikai-közéleti szféra rossz értelemben vett bensőségesessé válása: „Az uralkodó *hiedelem* ma az, hogy az emberek közötti bensőséges kapcsolat egyfajta erkölcsi jó. Az uralkodó törekvés ma az, hogy a másokkal való bensőséges, közeli kapcsolatokban szerzett élmények által fejlesztjük saját személyiségünket. Az uralkodó *mítosz* ma az, hogy a társadalomban minden rossz a személytelenségből, az elidegenedésből és a ridegségből fakadó bajként fogható fel és értelmezhető. E három összegeződéséből az *intimitás* egyfajta ideológiája jön létre: mindenfajta társadalmi viszony annál valóságosabb, hihetőbb és hitelesebb, minél közelebb kerül minden egyes személy lelki törekvéseihez. Ez az ideológia a politikai kategóriákat lélektani kategóriákká alakítja át. (...) A mai karizmatikus vezető lerombol minden távolságot a saját érzelmei és indulatai, valamint közönsége érzelmei és indulatai között (...) követőit megfosztja attól a lehetőségtől, hogy őt a tettei alapján ítélik meg. (...) a modern *gemeinschaft* az az állapot, amelyben az érzés 'nagyobb', mint a cselekvés. Az egyetlen cselekvés, amire a közösség rászánja magát, a háza körül: érzelmi rendtartás, a közösség megtisztítása mindazoktól, akik nem igazán tartoznak hozzá, mert nem úgy érznek, mint a többiek. A közösség kifelé nem bővíthet, nem fogadhat be onnan senkit, és nem fogadhat el semmit, mert akkor tisztátalanná válna.” **[81]**

metaforával illusztrál

Arendt szerint a politikai cselekvésnek – és értelmezésében minden nyilvános cselekvés politikai – lényegi jegye a paradox jellegű személytelen személyesség. Személyes abban az értelemben, hogy a cselekvő én a cselekvés alanya, ám személytelen abban az értelemben, hogy ennek a cselekvésnek meg kell tisztulnia a privát biológiai-pszichológiai létezés determináló kényszereitől. A *The Human Condition* bevezető, az

emberi identitást tárgyaló, gondolatmeneteiben erre a kettősségre utal, amikor a *mi* és a *ki* különbségéről beszél. **[82]** A *mi* a privát egyéni létezés determinánsainak összessége: örökölt testi-lelki konstitúciónk, vágyaink, képességeink; ezzel szemben az identitásunkat kiteljesítő cselekvésben, amely megteremti az autentikus emberi egzisztenciát, tárul föl, hogy *kik* is vagyunk. Ez a beszéd segítségével kommunikálható tetteiben manifesztálódik. Innen a néma jósággal szembeni arendti averzió. De Arendt adós marad a *ki* igazi elemzésével. Rá nagyon jellemzően egy metaforával illusztrál: a *ki* olyan, mint a régi görögök daimónja, aki az ember vállán ül, és csak mások láthatják, ám maga a cselekvő nem. **[83]**

Arendtnél az elsődleges morális feladat az otthonunkul szolgáló világ megőrzése – ennek gyökere a világ szeretete. Nem világos azonban, hogy milyen garanciája van annak, hogy ez ne mások ártalmára történjék, mint ahogyan az sem, hogy miféle biztosítéka van annak, hogy a *ki* képes legyen a *mi* amorális készletére úrrá lenni. Valóban elegendő ehhez az ígéret és a megbocsátás? Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ – ez a tisztázatlanság az ár, amelyet Arendt fizet az autonóm cselekvés koncepciójáért.

A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének főmunkatársa

1. „A szövegben szereplő héber ige (‘dj) nem csupán a tudás, ismerés szellemi aktusát jelenti, hanem *tapasztalati jártasságot és megismerést*, tehát a dolgok *megcselekvését* is. Az ókori héber gondolkodás a mi fogalmaink szerinti tudást és cselekvést *nem választotta szét, ebben a szemléletben passzív tudás* nem létezett.” /Jorsits Attila: A jó és rossz tudásának fája 3. <https://www.teologiablog.hu/a-jo-es-rossz-tudasanak-faja-3/> ↑
2. Mezösi Miklós: *Csodálatos-e az ember? Az Antigoné első stasimonja*. Studia Litteraria, 2015/1–2, 18.
[http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_\[Pages_18_-_34\].pdf](http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_[Pages_18_-_34].pdf) ↑
3. Uo. 19. ↑
4. Uo. 21. ↑
5. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály, Bp., Ikon, 1995, 75. Idézi Mezösi Miklós i. m. 21. ↑
6. Arendtről kitűnő életrajzot írt Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982. Arendt életéhez és filozófiájához lásd még: Kovács Gábor: *Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában*. <https://ligetmuhely.com/liget/élet-szabadság-politika/> ↑
7. A mandarin-elit fogalmához: Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*, Hannover-London: Wesleyan University Press, 1990. ↑
8. A továbbiakban a magyarra fordított Arendt-művekre magyar címmel, a többire angol címmel hivatkozom. ↑

9. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben: tudósítás a gonosz banalitásáról*. Fordította Mesés Péter, Pató Attila. Budapest: Osiris, 2001. ↑
10. Kurt Blumenfeld (1884–1963), ismert cionista, a Németországi Cionista Szervezet (Zionistische Vereinigung für Deutschland) vezetője, aki Hitler hatalomra kerülése után megy Palesztinába. Arendt jó barátja, de kapcsolatuk Arendtnek az Eichmann-perről írott tudósításai miatt megromlott: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 353. Levelezésüket kiadták: Ingeborg Nordmann, Iris Pilling (eds.): *Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt: Die Korrespondenz*. Hamburg: Rotbuch, 1995, Blumenfeldről lásd még: <https://neokohn.hu/2019/05/29/a-zsido-aki-talalkozni-akart-hitlerrel/> ↑
11. Ezeknek a vitáknak a szövegei, az *Eichmann-könyvről* folytatott későbbi vita anyagának egy részével együtt elérhetők kötetbe gyűjtve: Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, Inc., 1978. A téma feldolgozását adja Richard J. Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996. ↑
12. Az ügy és az általa generált polémia lefolyását részletesen ismerteti Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 313–318. ↑
13. Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock, Dissent*, 1959, Winter, 45–46. ↑
14. Ennek legjobb értelmezését adja: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. ↑
15. Arendt ehhez kitartóan ragaszkodik. Nézete szerint a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban, politikai és társadalmi egyenlőség összemosódik. Márpedig Arendt szerint ez veszélyes. A tézist a totalitarizmus-könyvben a zsidóság emancipációjának történetével illusztrálja: „Az esélyegyenlőség – noha nyilvánvalóan a törvényesség alapkövetelménye – a modern kori emberiség egyik legjelentősebb, bár legbizonytalanabb vállalkozása. Minél egyenlőtlenebbek a feltételek, annál kevesebb magyarázat kínálkozik az emberek közötti különbségek megokolására (...) Abban az esetben, ha az egyenlőség önmaga által meghatározott, minden összehasonlítási alaptól mentes, köznapi fogalommá válik, egy a százhoz az esélye annak, hogy egy politikai szervezetben, ahol amúgy egyenlőtlen emberek azonos jogokkal rendelkeznek, elfogadott irányelvvé válik, de kilencvenkilenc százalék esély kínálkozik arra, hogy minden egyénre jellemző belső tulajdonságként ismerik félre, amely szerint „normális” az, aki olyan, mint a többiek és aki ettől eltér, az „abnormális”. (...) Így minél egyenlőbb volt a zsidóság, annál meglepőbbek voltak a zsidó különbségek. Ez az új éberség a zsidókkal szembeni elégedetlenséghez vezetett, ugyanakkor sajátos vonzalom is jelentkezett irántuk, s ezek a vegyes érzelmek meghatározták a nyugati zsidóság társadalomtörténetét. (...) A zsidó típus kialakulásában mindkettőnek, a megkülönböztetésnek éppen úgy, mint az előnyöknek jelentős szerepe volt.” / Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, 1992, 68–69, fordította Braun Róbert./ ↑
16. A társadalom, vagy a társadalmi sokak által vitatott fogalmának Arendtnél igen összetett a jelentéstartománya. Kimerítően tárgyalja a problémát Hannah Fenichel Pitkin, aki rámutat, hogy Arendt különböző műveiben és korszakaiban ez a fogalom különböző jelentéseket hordoz: egyrészt a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó anyagcseréjét, tehát biológiai-gazdasági jelentése van, ugyanakkor a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedést* is így nevezi Arendt, szembeállítva azt a szabad cselekvéssel. Lásd: Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998, 183. ↑
17. Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock, Dissent*, 1959, Winter. 51. ↑
18. Arendt következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy a gyerekek világából ki kell zárni a politikát. Az oktatás válságáról írott, 1958-as, tehát a Little Rock-i eset előtt nem sokkal írott esszéjében ezt tételesen is kifejti. Az írás alapgondolata, hogy a tekintélynek – a vallás és a hagyomány mellett – a modern világra olyannyira jellemző válsága különösképpen az oktatást sújtja. A tekintély és a szabadság Arendt szerint ugyanis nem kizárja, hanem kiegészíti egymást. Az oktatás elsődleges feladata a felkészítés a felnőttek világára. Ezt csak akkor tudja betölteni, ha védeltséget biztosít a közélet küzdelmeivel szemben a gyerekek számára: „A gyermekeket fokozatosan be kell vezetni a világba, mivel ő még nem ismeri. (...) A nevelés területét határozottan el kell választanunk a többitől, elsősorban a közélet és a politika szférájától (...)” Hannah Arendt: Az oktatás válsága. In: Uő: *Múlt és jövő között*. Fordította Módos Magdolna. Budapest: Osiris Kiadó-Readers International, 1995, 196, 202. ↑

19. Hannah Arendt: A Reply to Critics. In: Peter Baehr (szerk.): *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, 214, (Eredeti megjelenés: Dissent, Spring, 1959), 244. ↑
20. Amos Elon tanulmányában Arendt kiközösítéséről beszél: Amos Elon: The Excommunication of Hannah Arendt. *World Policy Journal*, Vol. 23, No. 4 (Winter, 2006/2007), pp. 93–102, Elisabeth Young Bruehl is részletes leírást ad a vitáról: i. m. 348–382. ↑
21. Levelezésüket kiadták: Marie Louise Knott (ed.): *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017. ↑
22. Braun Róbert: *Egy barátság vége*. Szombat, 1994, április
<https://www.szombat.org/archivum/egy-baratsag-vege> ↑
23. Gershom Scholem és Hanna(sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április
<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe> ↑
24. Uo. ↑
25. 1948-ban, a későbbi nagy művekre készülés időszakában egy eredetileg német nyelvű, majd angolra is lefordított elemző esszé szentel a saját filozófiai álláspontját meghatározó filozófiai irányoknak, amelyet a kései Schellingig és Kierkegaard-ig vezet vissza: 'What is Existential Philosophy'. Fordította Robert Kimber és Rita Kimber. In: Jerome Kohn (szerk.) *Essays in Understanding 1930-1954. Hannah Arendt*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, 163–184. ↑
26. Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 3. ↑
27. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriffe bei Augustin*. Julius Springer, Berlin, 1929, az alapos értelmező tanulmánnyal ellátott angol fordításból kevésbé tűnik ki, ami a német eredetiben oly jellegzetes, a Jasperstől és Heideggertől tanult egzisztencia-filozófiai fogalmi apparátus: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996. ↑
28. A műre viszonylag későn figyeltek föl. Jóllehet egy angol fordítás már 1957-ben megjelent, s a német nyelvű kiadás 1959-ben látott napvilágot, a munkára a feminista recepció talált rá a kilencvenes évekbeli újbóli kiadás után: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997. A magyar fordítás: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András. Budapest: Scolar Kiadó, 2014. Seyla Benhabib egyenesen Arendt főművének tartja, szerintem éppen fejt ki a női nyilvánosságra vonatkozó teóriáját: Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996. ↑
29. Ez magyarul a Hannah Arendt hagyatékából származó filozófiai töredékekkel jelent meg egy kötetben: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 225–372. Fordította Pató Attila. ↑
30. Hannah Arendt: Understanding and Politics. In: Uő. *Essays in Understanding 1930-1954. Hannah Arendt*, 319. ↑
31. Ő az egyetlen női szereplő, akit bevesz a sötét idők embereiről szóló esszé-gyűjteménybe: Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 33–56. ↑
32. Jóllehet a *The Human Condition*ben, ahol Arendt politikai fenomenológiájának koncepcióját kifejti, Arendt nem említi Heideggert, a heideggeri inspirációt nem lehet nem észrevenni, amikor a tárgyi világot megteremtő és fenntartó előállítás magán- és közzsféra közötti pozíciójáról ír: „Az előállítandó mű, mint a kalapács, a gyalu, a tű *mirevalósága* maga is az eszköz létmódjával rendelkezik. Az előállítandó cipő hordásra való (cipő-eszköz), az elkészített óra az idő leolvasására való. (...) A mű egyszersmind 'materiálékre' utal. Szükség van hozzá, fonálra, tűkre és hasonlókra. A kikészített bőrt meg nyersbőrökből csinálták. Ezeket állatokról nyúzták le, az állatokat pedig mások tenyésztették. (...) A mű, amelyről éppen gondoskodnak, nemcsak a műhely otthonos világában áll kézhez, hanem a *nyilvánosság világában* is. Ez utóbbival válik felfedetté és mindenki számára megközelíthetővé a *környező-világi természet*. A gondoskodás révén az utakon, utcákon, hidakon, épületeken meghatározott szempontból

felfedjük a természetet.” /Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 1989. 179-181./ ↑

33. A feminista kritikusok gyakorta vetik Arendt szemére – nem alaptalanul –, hogy a polisz-modellre alapozott kategóriarendszerét az antik patriarchális társadalom valóságából meríti, egyedi-esetleges szituációt általánosít: Mary G. Dietz: 'Hannah Arendt and Feminist Politics'. In: *Hannah Arendt: Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 1994. 241 ↑
34. Gábor Kovács: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of The Human Condition. In: *Limes: Borderland Studies*, 2012 Volume 5(2): 93-102. ↑
35. Arendt antikvitáshoz való viszonyáról lásd: J. Peter Euben: Arendt's Hellenism, illetve: Jacques Taminiaux: Athens and Rome. In: Dana Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 151-177. ↑
36. Lewis Hinchman-Sandra K. Hinchman: „Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*, Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 149-150. ↑
37. Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994. ↑
38. Hannah Fenichel Pitkin: „Justice: On Relating Private and Public” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York Press, 1994, 261-288. ↑
39. Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996, 195. ↑
40. Lásd Erdélyi Ágnesnek az 1956-os magyar forradalomról adott Arendt-értelmezését, amely a témának az Arendt-Jaspers levélváltásra támaszkodó, körültekintő feldolgozása: Erdélyi Ágnes: Arendt 1956-ról – mai szemmel. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram, 2008, 263-274. ↑
41. Ez csak a publikált művekben ilyen egyértelmű. Margaret Canovan hívja föl a figyelmet, hogy míg az agonális cselekvési modellel dolgozó *The Human Condition*ben is összekapcsolódik cselekvés és beszéd, az ebben az időszakban született publikálatlan kéziratokban az antik görögséget tárgyalva Arendt a cselekvést a homéroszi hőskökhöz köti, míg a polisz-korszakhoz a beszédet társítja mint a hősi cselekvés erőszakosságát megszüntető tényezőt: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. 135-146. ↑
42. Peter Brown: *Szent Ágoston élete*. Fordította Sággy Marianne. Budapest: Osiris, 2003. ↑
43. „(...) az emberben adva van a rosszra való természetes hajlandóság, s e hajlandóság maga – mivel végső soron mégiscsak a szabad akaratban kell keresnünk, tehát beszámítható – morálisan rossz. E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetnék. /Immanuel Kant: 'Vallás a pusztta ész határain belül'. In: Uő: *Vallás a pusztta ész határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó, 1974, 167./ Lásd még Szilágyi Ákos kitűnő esszéjét: <https://ligetmuhely.com/liget/a-radikalis-rossz/> ↑
44. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, fordította Berényi Gábor, 552. ↑
45. *The Human Condition*, 241. Saját fordításom KG. ↑
46. Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele*. Holmi, XIV. évf. 1. szám (2002. jan.), 122. ↑
47. Lotte Kohler és Hans Saner (szerk.): *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondance 1926-1969*. New York: Harcourt, 1992 62. ↑
48. Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele*. 122. ↑
49. Ez a véleménye Richard J. Bernsteinnnek, aki szerint hangsúlyeltolódásról van szó, nem pedig két, egymást kizáró fogalomról: „A radikális gonosz fogalma, amelyet Arendt a *Totalitarizmus gyökereiben* elemmez, 'ellentétes-e' (mint azt Scholem állítja) Arendt másik kifejezésével, a gonosz banalitásával? Nem! Amellett érveltem, hogy Arendt az

emberi lények fölöslegessé tételét, az emberi élethez szükséges feltételek megszüntetését érti radikális gonoszon. Ez pedig összeegyeztethető azzal, amit a gonosz banalitásáról mond. (...) nem akarom tagadni, hogy Arendt gondolkodásában hangsúlyeltolódás történt, amikor a 'gonosz banalitásáról' beszélt. Jelentős változás volt ez. A radikális gonoszlól írt korábbi elemzéseinek a fölöslegesség a kulcsszava." /Richard J. Bernstein: Megváltoztatta-e véleményét Hannah Arendt? A radikális gonosztól a gonosz banalitásáig. Fordította Heil Tamás. Café Babel 7. évf. 4 (26), 1999, 41–42./ ↑

50. Dana R. Villa szerint a két fogalom két különböző szinten jelenik meg Arendtnél. A radikális rossz fogalma teológiai gyökerű filozófiai fogalom, a rossz banalitása meg szekuláris jellegű és deskriptív. Dana R. Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999, 56–57. ↑
51. Gershom Scholemnek szóló – már idézett levelében – írja, hogy ebben a kérdésben valóban megváltozott a véleménye: „Teljesen igaza van: megváltoztattam a véleményemet, és már nem beszélek a 'radikális gonoszlól'. Rég nem találkoztunk vagy beszélhattünk erről a témáról. (Egyébként nem értem, miért nevezi a 'gonoszság banalitása' kifejezésemet szólamnak vagy jelszónak. Tudtommal senki nem használta a kifejezést előttem; de ez nem fontos.) Valóban, most az a véleményem, hogy a gonosz soha nem 'radikális', csak szélsőséges, sem mélységet, sem démoni dimenziókat nem tartalmaz. De belepheti és tönkretelheti az egész világot, éppen azért, mert gombamód szaporodik. 'Gondolatidegen', mert a gondolat valamilyen mélységet próbál elérni, a gyökerekig próbál hatolni, és abban a pillanatban, ahogy a gonoszságra terelődik, frusztrált lesz, mert a gyökerekben semmit nem talál. Ez a 'banalitása'. Csak a jónak van mélysége, csak a jó tud radikális lenni.” Gershom Scholem és Hanna (sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április <https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalem-ben> ↑
52. Hannah Arendt: *Utóirat*. Fordította Puszta Dóra. Café Babel, 26. szám: [file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26_Bun_Arendt%20\(2\).pdf](file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26_Bun_Arendt%20(2).pdf) ↑
53. „A legfontosabb tézis, mellyel Arendt alátámasztja a gonosz banalitásának gondolatát (...) az, hogy a gonosz nem gondolkozik. Nem buta, de nem gondolkozik. A gondolatlanság azonos a gonosszal. (...) ez némely gonoszlra nézve igaz, de nem mindegyikre. Hogy Hitler vagy Sztálin nem gondolatlanságból voltak gonoszok, az számomra nem szorul bizonyításra. De ettől még a tézis igaz lehet Eichmann esetében. Bár én nem hiszem, hogy az. De bizonyosan igaz igen sok más esetben. Azonban, hadd ismételjem magamat, ebből meg nem következik, hogy a gonosz egyenlő a gondolatlansággal. (...) Ha Shakespeare-t olvasunk, akkor megértjük, hogy nehéz, mi több, lehetetlen a gonoszl úgy általában meghatározni. Mert minden gonosz a maga módján gonosz. Azt is megértjük, hogy van gonosz, aki bizonyos határok között gonosz, és van határtalan gonosz. Az utóbbi a radikális gonosz.” Heller Ágnes: *Elmélkedések Arendtről, a gonosztevőről és a gonoszlól*. Ex symposion, 1999. május.
https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page_surfer&csa=load_article&rw_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszlol_710 ↑
54. Hannah Arendt, Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*. Angolból fordította Ursula Ludz. München: Piper, 197, 427. A szakirodalomban utóbb számos elemzés látott napvilágot a gondolatlanságról. Stephan Kampowski monográfiájában – miközben maga is idézi Mary McCarthy kritikáját – rekonstruálja azokat a jelentéseket, amelyeket Arendt a fogalomhoz társít: Stephan Kampowsky: *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought in the Light of her Dissertation on St. Augustine*. Grands Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 80–94. ↑
55. A kérdést, morál és gondolkodás viszonyát, nagy, átfogó tanulmányban tárgyalja. Itt Kantra és a görög filozófiai tradícióra összpontosít: Hannah Arendt: *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*. Social Research, vol. 38. No. 3. (Autumn) 1971, pp. 417–446. Mary McCarthy megjegyzése a *thoughtlessness* kifejezéssel kapcsolatban erre az 1971-es szövegre vonatkozott. Arendt meg is fogadta a tanácsot, és szinonimákat keresett. ↑
56. Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. One-volume Edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, Inc, 1981, 3–6. ↑
57. Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, 177–178. ↑
58. Gershom Scholemnek írja válaszként már idézett levelében: „Nem vagyok egyike a „baloldali német intellektueleknek”. Ezt Ön nem tudhatta, hiszen nem ismertük egymást fiatal korunkban. Én erre semmiképpen nem vagyok büszke és vonakodom hangsúlyozni – különösen ennek az országnak a McCarthy korszaka óta. Későn

értettem meg Marx jelentőségét, mert fiatal koromban sem a politika, sem a történelem nem érdekelt. Ha mondható olyasmi, hogy 'innen vagy onnan jöttem', akkor az a német filozófia tradíciója." /Gershon Scholem és Hanna(sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, *Szombat*, 1994. április
<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe/> ↑

59. A kétféle, jézusi és szókratészi, abszolút morálról Arendtnél lásd: George Kateb: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa, New Jersey: Rowmann&Allanheld, 1984, 85-114. ↑
60. Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 74, 76, 77. Saját fordításom KG. ↑
61. „Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz, ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te jobb kezed; Hogy a te alamizsnád titkon legyen; és a te Atyád, aki titkon néz, megfizet néked nyilván.” /Máté 6:3-4, Károli Gáspár fordítása./ ↑
62. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 238-39. ↑
63. Arendt a két forradalom alapvető különbségét a két modernitásról – az európairól és az észak-amerikairól – szóló teóriából vezeti le. Kovács Gábor: 'Hannah Arendt két modernitása'. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, 319-336. Arendt forradalom-elméletének kritikai elemzését adja: Norman Jacobson: *Parable and Paradox: In Response to Arendt's On Revolution* Salmagundi, No. 60, Spring-Summer 1983, 123-140. ↑
64. Hannah Arendt: 'Mi a politika?' Fordította Mesés Péter In: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 150-151. ↑
65. Erre mutat Bibó Istvánnak az evangéliumokban kirajzolódó Jézus személyiségét elemző pszichologizáló gondolatmenete: „Valami különös képessége volt olyan szavakra és olyan gesztusokra, amelyeknek a hatására a gyűlölködésre, ütésre, ítélkezésre, számonkérésre és az emberi félelem egyéb sok szerencsétlen megnyilvánulására nekiindult, nekikészült ember egyszerre lehorgad, egyszerre rájön a cselekedetének, a magatartásának a hiábavalóságára.” / Bibó István: *Válogatott tanulmányok III*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1986, 20./ Ez a szelídség Bibó szerint nem gyengeségből fakad. Meglátása szerint Jézus eredendően heves, indulatkitörésekre hajlamos egyéniség lehetett: ezt sejtetik a fügefa megátkozásának, vagy a kufárok korbáccsal kikergetésének mozzanatai. Jézus alighanem személyes tapasztalatként élte át az agresszivitás megfékezésének nehézségeit, s a szelídség gesztusainak megdöbbentő hatékonyságát. ↑
66. Kovács Gábor: The Words, the Goodness and the World – Is the Dumbness really a Birth-Defect of Goodness? In: The Dialogue of Cultures. Petroleum-Gas University of Ploiesti, Publishing House, Ploiesti, pp. 166-174. ↑
67. Melville Claggarról adott jellemzésében a Billy Budd által megtestesített elemi jósággal – teológiai értelemben Billy Budd a bűnbeesés előtti Ádám, a tökéletes ember – szembeni metafizikai gyűlölet nem magyarázható szokványos indítékokkal. A fegyvermester a radikális gonosz két lábon járó képviselője, aki az emberi szférákon túlnyúló gyűlöletet érez ellenlábasa iránt: „Egy személy kivételével csak a fegyvermester volt képes a hajón értelmileg megfelelően értékelni a Billy Buddban testet öltő erkölcsi jelenséget. És a felismerés még hevesebbé tette érzelmeit, amelyek különböző rejtett formákat öltöttek benne, néha a cinikus megvetés formáját – az ártatlanság megvetését –, azért, mert ez a fiú semmi több, csak egyszerűen ártatlan. De esztétikai vonatkozásban látta a varázsát, bátor, szabad és könnyed természetét, és szívesen részesült volna benne, de semmi reménye nem volt rá. Nem lévén hatalma a benne levő elemi gonoszt megsemmisíteni, bár könnyűszerrel el tudta titkolni (...) mit tehetett mást, hogy visszavágjon önmagára, s mint a skorpió, amelyért egyedül a Teremtő felelős, végigjártssza a neki kiosztott szerepet.” /Herman Melville: 'Billy Budd'. Szász Imre fordítása. In: *Amerikai elbeszélők I. köt.* Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985, 315-316./ ↑
68. Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest: Európa, 1991, 112-114. ↑
69. Ezra Poundnak a fasizmussal való kapcsolatáról lásd: file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/vol1_no2_rinaldi-feldman-3.pdf ↑
70. Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 218-219. ↑

71. A messianisztikus marxizmus csapdájába eső kommunista pszichológiáját – saját tapasztalatai alapján – Sinkó Ervin rajzolja meg: „Nem volt tehát sehol semmi, ami helyettesíthette volna a Szovjetunióba vetett hit erejét – de ugyanakkor ez a hit, ahelyett, hogy az embert fölemelte és boldoggá tette volna, csak mindinkább deformálta. (...) A humanizmus következetes harcosa, a kommunista nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta rá magát arra, hogy mint elkerülhetetlent elfogadja és megvédje az önkénynek és az embertelenségnek minden excesszusát. És maga az áldozat is örködött a hóhér jó hírneve felett, és bizonygatta annak igazát, mert az áldozat kommunista volt, a hóhér pedig Sztálin Szovjetuniója.” /Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935–37*. Budapest: Magvető-Fórum, 1988, 587./ ↑
72. Erre vonatkozóan lásd Kis János kitűnő tanulmányát: 'Lukács György dilemmája'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága*. Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 167–200. A témát én is tárgyaltam korábbi írásomban: Gábor Kovács „It is Possible to Attain Truth Through a Way Paved by Lies” – The Historical Trajectory of Communism from Compassion and Truth-Seeking to the Totalitarian Terror. In: Robert Petkovsek and Bojan žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*. Wien, Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG, 2017, 103–110. ↑
73. Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, 236. ↑
74. George Kateb: Political action: its nature and advantages, In: Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 130–150. ↑
75. Hanna Fenichel Pitkin: Justice: on Relating Private and Public. In Garrath, Williams (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London & New York, Routledge, 2006, 214–236; Shiraz Dossa: *The Public Realm and the Public Self: The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Waterloo. Ontario, Wilfred University Press, 1988, 139; Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York, Routledge, 1994, 61. ↑
76. Dana Willa: *Arendt and Heidegger: The Fate of Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996. 17–41. ↑
77. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 104–105. Saját fordításom KG. ↑
78. Hannah Arendt: *A forradalom*, 83. ↑
79. Amerikáról írja: „Az eredmény, szemben az európai fejlődéssel, az lett, hogy a közboldogság és a politikai szabadság forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai színtérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozásainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának. (...) Ez az emberiség látszólag örökkévaló nyomorának leküzdésére irányuló erőfeszítés és eltökéltség volt a nyugati történelemnek és az emberiség történetének kétségkívül egyik legnagyobb teljesítménye. A baj abból származott, hogy a szegénység megszüntetéséért vívott harc az európaiak folyamatos és tömeges bevándorlása miatt egyre inkább a szegények, következésképpen olyan ideálok befolyása alá került, amelyek a szegénységből születnek, s nem hasonlítanak azokra az elvekre, amelyek a szabadság megalapozását ihletik. Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás. A jólét és a nyomor ebben az értelemben ugyanannak az éremnek a két oldala, a szükségszerűség láncszemeinek nem kell okvetlenül vasból készülniük, lehetnek selyemből is.” / Hannah Arendt: *A forradalom*, 180–181./ ↑
80. Erről korábban írtam már: 'Álarc, színpad, politika – a megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában'. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 127–139. ↑
81. Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest: Helikon, 1998, 279, 285, 333. ↑
82. Hannah Arendt: *The Human Condition*, 10–11. ↑
83. Uo. 179–180. ↑

kép | adobe.com